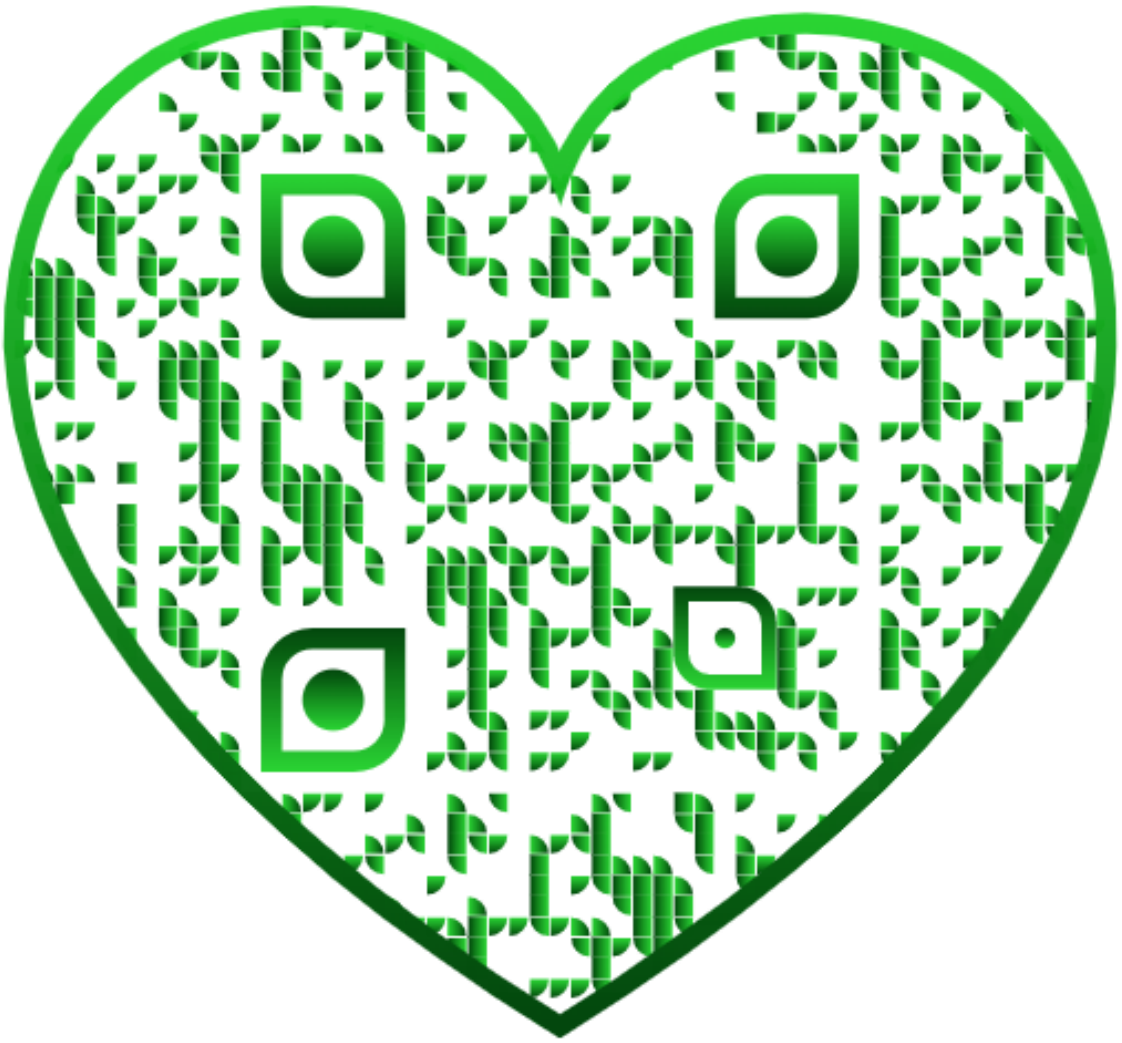
REICH

https://t.me/livres_2020

l'irruption de la morale sexuelle

pbp



l'irruption de la morale sexuelle

Cette étude de l'irruption de la morale sexuelle compulsive dans la société humaine fut écrite en 1931. Elle précédait donc *La psychologie de masse du fascisme* et *La révolution sexuelle*, et constitua la première étape des efforts de Reich pour tenter de résoudre le problème des névroses des masses humaines.

Partant de l'examen de la question cruciale des origines de la répression sexuelle, cette tentative en vue d'expliquer historiquement le problème des troubles et des névroses d'ordre sexuel se fonde sur les recherches ethnologiques de Morgan, Engels et, en particulier, Malinowski. Les remarquables études de ce dernier sur la vie sexuelle et les coutumes des primitifs Trobriandais vinrent, en effet, confirmer les découvertes cliniques de Reich.

petite bibliothèque payot

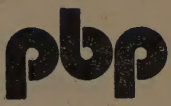
ISBN 2-228-32361-6

volume ●●●

IMPRIMERIE GIROU-RADENEZ - 75006 PARIS (25)

3.95

Richard Harvey



Du même auteur :

L'ANALYSE CARACTÉRIELLE (PBP n° 289).
LA PSYCHOLOGIE DE MASSE DU FASCISME (PBP n° 244).
L'IRRUPTION DE LA MORALE SEXUELLE (PBP n° 236).
REICH PARLE DE FREUD
ÉCOUTE, PETIT HOMME ! (PBP n° 230)
L'ÉTHER, DIEU ET LE DIABLE
LA SUPERPOSITION COSMIQUE
LA BIOPATHIE DU CANCER
PREMIERS ÉCRITS (Tome 1.)

collection science de l'homme
dirigée par gérard mendel

wilhelm reich

l'irruption de la morale sexuelle

Étude des origines du caractère compulsif de la morale sexuelle

Traduit de l'allemand par Pierre Kamnitzer

236

petite bibliothèque payot
106, boulevard saint-germain, 75006 paris

Note

La première édition de *Der Einbruch der Sexualmoral* a été publiée par l'auteur en 1932. Elle fut suivie d'une deuxième édition, augmentée, parue en 1935. En 1950, deux enseignants suisses traduisirent spontanément en anglais cette nouvelle édition et soumirent leur manuscrit à Reich. Avant sa publication, Reich apporta à cette traduction des corrections et des remaniements importants, introduisit dans le titre le terme « compulsory » et ajouta une nouvelle préface datée de 1951. Tous ces changements, rédigés par Reich en anglais, furent par la suite traduits en allemand et constituèrent avec l'édition de 1935 le texte définitif à partir duquel la présente édition a été préparée.

Mary HIGGINS,
The Wilhelm Reich Infant Trust Fund,
New York, 1971.

Traduction française © 1972 by Mary Boyd Higgins as Trustee of the Wilhelm Reich Infant Trust Fund.
Traduit du texte allemand dont une partie a été publiée, sous une forme différente, sous le titre *Der Einbruch der Sexualmoral : zur Geschichte der sexuellen Ökonomie*, © 1932, 1935 Verlag für Sexualpolitik.
La version anglaise a été publiée par Farrar, Straus et Giroux, Inc. sous le titre *The Invasion of Compulsory Sex-Morality*, © 1971 by Mary Boyd Higgins as Trustee of the Wilhelm Reich Infant Trust Fund.

Seule traduction française autorisée.

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'Article 41, d'une part, que les *copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective* et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, *toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite* (alinéa 1er de l'Article 40).
Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code Pénal.

TABLE DES MATIÈRES

Préface à la troisième édition 7
Préface à la deuxième édition 13
Préface à la première édition..... 15

PREMIÈRE PARTIE

L'ORIGINE DE LA RÉPRESSION SEXUELLE

CHAPITRE PREMIER. — L'économie sexuelle dans la société matriarcale 33

CHAPITRE II. — Contradictions économiques et sexuelles chez les Trobriandais 65

CHAPITRE III. — L'irruption du moralisme anti-sexuel 95

CHAPITRE IV. — Démocratie du travail originelle — Matriarcat. Propriété privée de moyens de production — Patriarcat 105

CHAPITRE V. — Confirmation de la théorie de Morgan-Engels et retouches nécessaires..... 119

CHAPITRE VI. — L'origine de la division en clans et de l'interdiction de l'inceste 137

DEUXIÈME PARTIE

LE PROBLÈME DE L'ÉCONOMIE SEXUELLE

1) Bref aperçu historique 171
2) Satisfaction des besoins et réalité sociale..... 176
3) Production et reproduction de la morale sexuelle. 188

APPENDICE

ROHEIM ET SA « PSYCHANALYSE DES CULTURES PRIMITIVES »

1) La méthode roheimienne de recherche ethnologique 197
2) Interprétation fantaisiste et exagération grotesque des concepts erronés usuels 212
3) Roheim se réfute lui-même et confirme l'irruption de la morale sexuelle compulsive..... 219
4) L'angoisse infantile est-elle une donnée sociale ou biologique? 224
5) Pourquoi Roheim gagne-t-il en importance? .. 232

Index 236

PRÉFACE A LA TROISIÈME ÉDITION

Le matériel clinique et ethnologique de ce livre a été réuni entre 1920 et 1930. Il a été complété par la documentation extraordinaire que Bronislaw Malinowski publia en 1930 dans son ouvrage exhaustif *The Sexual Life of Savages* (1). Mon étude sur les origines de la morale sexuelle humaine fut rédigée en septembre 1931 en plein milieu de la tempête sociale qui secoua la République allemande avant l'accession au pouvoir d'Hitler ; la coloration nettement politique de l'ouvrage trouve son explication dans les expériences de cette époque. Rien de ce qui agita alors (1930-1945) notre vie sociale n'a survécu en termes de *politique*. Les faits concernant l'histoire de l'évolution du caractère humain par contre n'ont pas seulement survécu mais se sont précisés et ont gagné en influence sociale, ce qui représente à la longue la vraie puissance sociale.

Le fossé qui sépare les hurlements d'un politicien forcené et cruel et la sereine efficacité de l'étude de la nature humaine peut fort bien servir d'avertissement aujourd'hui où un tapage politique d'inspiration différente mais fondamentalement identique trouble nos paisibles efforts pour élucider la route que l'humanité a parcourue pendant ces dernières décennies en vue de découvrir de nouvelles formes d'existence. D'ici quelques

(1) Traduction française *La vie sexuelle des sauvages* (Payot, Paris).

années, le vacarme se sera apaisé et l'humanité poursuivra sa marche avec, nous l'espérons du moins, un peu moins d'angoisse.

Il est impossible d'utiliser de nos jours, sans semer la confusion, un seul des termes de sociologie chargés naguère d'une signification profonde. La faute en incombe aux *prostitués de la politique*, aux *colporteurs de la liberté*, qui ont réussi à démolir jusqu'aux derniers vestiges toute pensée éclairée et honnête pour se lancer dans la simple énumération de faits. Ils ont fait de chaque terme un instrument de leur duperie politique. Pendant ces dernières décennies, nous avons commencé à porter notre attention sur le désir obsessionnel de l'homme d'accepter l'esclavage et l'idolâtrie de quelque führer. Sans avoir conscience de ce qu'ils font, les führer abusent de la nostalgie de bonheur, sexuelle et mystique, des individus désarmés et nivelés dans la masse. Ainsi, au début des années vingt, l'*économie sexuelle sociale* s'est attelée à l'étude de ce phénomène social qui est absolument nouveau et n'a jamais fait l'objet de recherches sociologiques. Il est bien naturel que cette nouvelle forme de pensée ayant pour objet la psychologie de masse se soit servie du cadre traditionnel de l'étude et de la terminologie sociologiques. Rien n'illustre mieux l'abolition progressive des thèses anciennes et l'apparition d'aspects inédits de la psychologie de masse au cours des trente dernières années, que la démonétisation de toutes les notions appartenant à l'ancienne terminologie et leur remplacement par la pensée psychologique (sexuelle-économique). La plupart des termes qui depuis vingt ans sont plus ou moins tombés en désuétude, pourraient être éliminés de ce livre sans altérer son contenu sexuel-économique. Les mouvements économistes nés de l'influence de la pensée de Karl Marx sur la sociologie ont perdu leur base opérationnelle du fait de l'apparition d'une catégorie de problèmes humains et sociaux entièrement nouveaux. Les grandes difficultés auxquelles ces mouvements se sont

heurtés dans les pays quels qu'ils soient où ils ont pris le pouvoir, montrent bien leur incapacité en matière humaine et sexuelle. La gamme des problèmes humains et sociaux est infiniment plus vaste et plus profonde que celle qu'embrasse l'économie marxiste. Le temps avance à grands pas, les mouvements politiques restent sur place. De nouvelles aspirations humaines font leur apparition et corrigent les tendances de la conscience publique des processus sociaux.

Il ne s'agit plus aujourd'hui de dénoncer l'oppression et l'esclavage et de proclamer la nécessité de la libération de toute sorte de contrainte : cela va de soi et tout le monde en convient, qu'il soit conservateur, libéral ou socialiste. Il s'agit aujourd'hui d'informer les masses et de comprendre pourquoi elles suivent aveuglément les politiciens qui les enfoncent davantage dans l'oppression et s'arrangent pour exclure totalement les problèmes humains fondamentaux des débats publics. Le grand problème de ce milieu du siècle est de savoir *ce qui se passe au sein des masses pour qu'elles se laissent entraîner par la sottise des politiciens*, et ce problème sera notre souci majeur pour de longues années encore.

Ce livre fut la première tentative d'une solution de ce problème. Il fut suivi de *La Psychologie de Masse du Fascisme* (1933), et de *La Révolution Sexuelle* (1929-1935). *La Psychologie de Masse du Fascisme* appliquait les principes de l'économie sexuelle individuelle et sociale au nouveau mouvement d'irrationalisme parmi les masses d'individus moyens. *La Révolution Sexuelle* était une étude des processus aboutissant à l'hygiène de masse sexuelle et mentale de la première moitié du XX^e^ siècle. Cette nouvelle tendance sociale a fortement pris racine et s'est concrétisée aux États-Unis par l'intérêt qu'on y porte au problème de la nature humaine.

Ces deux ouvrages fondamentaux sur l'économie sexuelle sociale de notre temps n'auraient pu garder toute leur vali-

dité pendant deux décennies — en fait ils l'ont gardée jusqu'au milieu du siècle et au-delà — s'ils n'avaient été précédés d'une étude méticuleuse de l'histoire de l'économie sexuelle sociale et de la psychologie de masse depuis le début des années vingt. Cette exploration historique qui s'appuyait sur l'étude clinique de personnes souffrant de la peste des maladies émotionnelles (*L'Analyse caractérielle*, 1re éd. 1933) introduisit quelques aspects capitaux dans la théorie de l'hygiène mentale et de la formation de la structure caractérielle de l'homme : *la dynamique et les effets de la régulation pro-sexuelle de l'économie sexuelle humaine*, la première tentative de ce genre de l'histoire de la science : *la distinction nette entre les pulsions primaires, déterminées par la bio-énergie et les pulsions secondaires d'origine culturelle*, distinction jamais encore établie ; *le principe de l'auto-régulation fondée sur l'économie sexuelle* qui se distingue de l' « idée » de l'auto-régulation sans principe bio-énergétique (la loi bio-énergétique de l'économie sexuelle fournit à la psychosociologie quelques principes naturels scientifiques qui peuvent servir de base à d'autres recherches) ; *l'affirmation claire et nette et la nécessité de la génitalité infantile et juvénile ; la fonction de la cuirasse de la structure caractérielle* telle qu'elle est pratiquée dans les civilisations patriarcales et autoritaires (cf. *L'Analyse caractérielle*, 3e éd. 1949).

Ces principes nouveaux de la théorie de la formation du caractère humain, principes fondés sur des observations *ethnologiques, cliniques et sociologiques* qu'ils appuient, ont réussi à diriger le flot de la connaissance de la nature humaine — gênée naguère par le manque de principes scientifiques, obscurcie par le mysticisme, les préjugés moralistes, la brutalité dans l'éducation des enfants et des adolescents — dans les canaux d'une méthode plus rationnelle de la pensée bio-sociale qui se fit jour lentement et prudemment vers le milieu du siècle, surtout aux États-Unis.

Bien que mon travail de pionnier dans le domaine orgonomique (économie sexuelle) ait ouvert la voie, au cours des années vingt et au début des années trente, à une attitude *vitaliste et pro-sexuelle* en matière d'hygiène mentale, le grand courant des travaux dans ce domaine est toujours paralysé par la peur de toucher le marron brûlant que j'ai tiré du feu d'un moralisme suranné et pourri de préjugés régissant la psychiatrie et la sociologie ; je fus obligé de le porter seul pendant deux décennies. Mais les résultats obtenus valent bien les fatigues de cet effort. Le tournant en matière d'hygiène mentale est chose acquise et il aboutira à des grandes réalisations. La tendance vitaliste, anti-moraliste, rationnelle en bio-psychiatrie et en sociologie doublera d'un pas calme et déterminé les vestiges du vieux concept suranné et marqué par des préjugés, de la « nature humaine ».

La découverte de l'*Énergie Vitale* (*Énergie d'Orgone*) vers la fin des années trente donna un nouvel essor aux efforts poursuivis sur une vaste échelle en vue de venir à bout de la *peste émotionnelle* qui a ravagé pendant si longtemps la vie et la civilisation humaines. Je me sens richement récompensé par le fait même d'avoir planté quelques pierres d'angle d'un tel édifice médical, pédagogique et sociologique.

W. R.

Orgonon, Rangeley, Maine, États-Unis.
Juillet 1951.

PRÉFACE A LA 2e ÉDITION

Depuis la parution de la 1re édition de cet ouvrage, deux phénomènes sont venus confirmer la justesse de nos vues : 1° les mesures du national-socialisme allemand en matière de politique familiale, qui cadrent parfaitement avec l'idéologie patriarcale du fascisme et sa manière de se reproduire socialement ; je l'ai analysée dans une étude parue depuis sous le titre de *La Psychologie de masse du fascisme* (1) ; 2° les résultats de l'expédition de Roheim qui fournissent une base empirique plus large que celle dont on disposait jusqu'ici à la théorie de l'irruption de la morale sexuelle dans la civilisation primitive ; ajoutons qu'elle le fait en dépit de Roheim et même contre sa position théorique fondamentale. Nous en administrons la preuve dans l' « Appendice ».

Pour le reste, notre étude a subi peu de modifications.

Novembre 1934. Wilhelm Reich.

(1) Traduc. française Payot, Paris, 1972.

PRÉFACE A LA PREMIÈRE ÉDITION

L'étude d'une période déterminée de l'histoire de l'économie sexuelle que nous allons entreprendre se propose d'apporter quelques éléments fondamentaux à l'élaboration d'une économie sexuelle sociale ayant pris conscience de ses objectifs. Il nous faut donc commencer par un aperçu général permettant de bien saisir la genèse des problèmes traités dans notre livre.

Partant des sciences naturelles pour aboutir à la psychiatrie et à la psychanalyse, j'ai pu me faire une idée précise des possibilités qu'offre une thérapeutique psychanalytique des psychopathies fondée sur les causes, c'est-à-dire sur la théorie, thérapeutique remplaçant avantageusement les méthodes intuitives ou même la persuasion superficielle des anciennes écoles. Bien que la thérapeutique psychanalytique ait été largement distancée par la théorie des névroses, une bonne connaissance de la matière offrait de vastes possibilités pour accorder la théorie psychologique à la pratique psychothérapique. On savait qu'il fallait comprendre la névrose pour la guérir, et on pouvait tabler sur la théorie même si la pratique thérapeutique se heurtait, dans l'exercice quotidien, à de nombreuses difficultés. On s'est bientôt rendu compte, dans la mesure même où les problèmes thérapeutiques postulaient des connaissances théoriques plus approfondies, que la meilleure

méthode d'accéder à la compréhension du problème épineux de la genèse des névroses consistait à se demander avec persévérance par quel processus on pouvait obtenir la transformation d'un mécanisme psychique malade en un mécanisme psychique bien portant. L'observation du processus vivant de la transformation des mécanismes psychiques au cours du traitement s'accompagnait sans cesse de l'interrogation suivante : en quoi l'homme psychiquement bien portant se distingue-t-il du névrosé? Elle permettait de découvrir d'autres aspects de la dynamique du mécanisme psychique.

La formule initiale de Freud : la névrose étant le résultat d'un refoulement sexuel manqué, la première condition de sa guérison est la suppression du refoulement sexuel et la libération des demandes sexuelles refoulées, aboutissait à la question de savoir ce que deviennent dans ce cas les pulsions libérées? Les ouvrages de psychanalyse proposaient en général deux réponses : 1) les désirs sexuels ayant accédé à la conscience peuvent être maîtrisés ou faire l'objet d'un jugement de condamnation ; 2) la sublimation des pulsions offre une solution thérapeutique importante. Il n'était jamais question de la nécessité d'une satisfaction sexuelle directe. Les expériences faites au cours de nombreuses années ont mis en évidence que la plupart des malades ne disposent pas d'une capacité de sublimation suffisant à la guérison d'une maladie psychique. La domination des désirs pulsionnels infantiles libérés et le jugement de condamnation sont restés des souhaits irréalisables tant que la vie sexuelle normale n'a pu être rétablie ; autrement dit, tant que le traitement n'a pas rendu au malade la capacité d'assumer des rapports sexuels satisfaisants et réguliers. Il est rapidement apparu que toute névrose s'accompagne de troubles génitaux et de symptômes marqués de stase sexuelle, que la maladie psychique empêche du fait de la fixation de positions sexuelles infantiles l'organisation génitale normale et ne laisse pas se

réaliser une économie sexuelle bien réglée ; mieux, le rétablissement de l'organisation génitale plénière et de *la satisfaction génitale* s'est révélé le facteur de guérison essentiel et indispensable. Car la satisfaction génitale est capable — à la différence des impulsions sexuelles non-génitales — de supprimer la stase sexuelle et de couper les symptômes névrotiques de leur source d'énergie. Ainsi, on avait trouvé la clef de l'économie sexuelle et on était en droit de croire qu'on disposait du moyen de guérir les névroses : mais l'expérience devait prouver que là où l'organisation génitale pouvait être rétablie, même dans certains cas très graves, l'entourage dans lequel évoluait le malade et le convalescent s'opposait à son établissement. Cette opposition se manifestait et se manifeste encore sous des formes diverses. Ainsi, une jeune fille de dix-sept ou de dix-huit ans était si strictement surveillée sur le plan sexuel, si elle appartenait à une famille bourgeoise, ou bien les conditions sociales dans lesquelles elle vivait étaient si déplorables (le logement, le problème de la contraception, l'attitude moralisatrice des parents), si elle était issue d'un milieu ouvrier, qu'après avoir vaincu péniblement sa maladie, elle préférait — face au carcan que la société impose à la vie sexuelle — se réfugier dans la solution plus confortable de la névrose. Elle était la victime de la frustration sexuelle pendant l'enfance et ne pouvait être guérie que péniblement ou pas du tout à cause de la frustration génitale imposée de l'extérieur. La femme mal mariée n'était guère mieux lotie, puisqu'elle vivait dans la dépendance économique de son mari ou devait prendre en considération les enfants issus du mariage. Une autre constatation s'imposait : il est infiniment difficile pour un névrosé convalescent de trouver un partenaire approprié. Les troubles de la faculté génitale, la brutalité sexuelle des hommes, les troubles sexuels et les déviations caractérielles des femmes susceptibles de parachever comme partenaires sexuels le traitement thérapeutique, posaient de

nouveaux problèmes. Il apparut que les mêmes causes sociales qui, pendant l'enfance, avaient déclenché la névrose, s'opposaient chez l'adulte, sous une forme différente, à sa guérison. A quoi s'ajoutait la critique à première vue saugrenue, formulée par certains de mes confrères, à l'endroit de mon affirmation qu'une névrose ne peut être guérie sans la mise en place d'une vie sexuelle génitale satisfaisante. On s'élevait contre l'évidence, on mettait en avant, en les qualifiant de facteurs essentiels, la sublimation ou la nécessité du renoncement au bonheur sexuel ; bref, on avançait des arguments dictés par la présence d'une barrière sociale. L'omission de ce complexe de problèmes dans les ouvrages spécialisés, en dépit de l'importance des faits cliniques observés, s'explique par les mêmes motifs : *le traitement thérapeutique des névroses par la suppression radicale des causes exige, dans la plupart des cas, que le malade s'affranchisse du moralisme imposé par la société.* C'est de cela qu'on avait peur! La mise à l'épreuve, pendant de longues années, de la formule thérapeutique aboutissait toujours à la même conclusion : la névrose est le résultat du refoulement sexuel et de la stase de l'énergie sexuelle ; sa guérison présuppose la suppression du refoulement et une vie génitale saine ; or, la mise en pratique de cette formule rigoureuse se heurtait partout aux impératifs de la vie sociale.

Une difficulté supplémentaire résidait dans le fait que la plupart des gens de nos milieux culturels sont infestés de troubles sexuels et névrotiques ; comme la seule thérapeutique s'attaquant aux causes, à savoir la psychanalyse, exige des délais très longs, la question de la prophylaxie des névroses s'imposait. Il était peu utile de se limiter à la seule thérapeutique individuelle ; on pouvait s'étonner que le problème de la prophylaxie des névroses n'ait jamais intéressé personne ; et si, de loin en loin, on en faisait mention, on se contentait souvent de généralités. Il s'agissait de savoir par quelle méthode prévenir les

névroses. La psychopathologie officielle s'en tenait, en dépit de Freud, à la thèse de l'étiologie héréditaire. Les études sociologiques de Marx ont mis en évidence que cette vue erronée et stérile trouve son explication sociologique surtout dans la nécessité de détourner l'attention de la situation sociale de la science réactionnaire, et plus spécialement de la doctrine de l'hérédité.

Dès qu'on eut compris que les conditions sociales provoquent les névroses pendant l'enfance et s'opposent à leur guérison à l'âge adulte, on devait aboutir nécessairement à Marx. Le problème comportait un certain nombre de problèmes partiels. Freud avait reconnu dans le conflit opposant l'enfant aux parents et plus spécialement dans sa composante sexuelle, le complexe d'Œdipe, l'élément central de l'étiologie des névroses. Pourquoi la famille agit-elle dans ce sens? La névrose naît du conflit entre sexualité et renonciation au monde extérieur. Le refoulement sexuel a donc sa source dans la société. La famille et l'éducation tout entière imposent par tous les moyens le refoulement sexuel. Pour quelle raison? *Quelle est la fonction sociale de l'éducation familiale et du refoulement sexuel qu'elle provoque?*

Freud prétend que le refoulement sexuel est la condition essentielle de l'évolution culturelle; la culture se fonde, d'après Freud, sur la sexualité refoulée. Pendant un certain temps, cette explication pouvait paraître suffisante, mais il fallut bien, à plus ou moins long terme, se rendre à l'évidence que l'homme sexuellement malade et l'individu névrosé n'égalent pas, au plan culturel, l'homme sexuellement bien portant et satisfait. Il n'était pas question, à ce stade, du problème des classes. Mais le traitement psychanalytique ambulatoire d'ouvriers et de petits employés mit en évidence les particularités de la vie sexuelle et matérielle des couches moins fortunées par rapport à celle de patients privés disposant de ressources importantes : les vues sexuelles des couches pauvres

différaient parfois de celles des classes moyennes, tout en leur ressemblant par d'autres côtés. Ce qui frappait dans toutes les classes de la société, c'était l'échec de l'éducation familiale. Or, l'expérience quotidienne prouvait que la psychanalyse était le moyen le plus efficace quand il s'agissait de soumettre l'éducation à un examen critique. Pour quelle raison ne s'en servait-on pas à cette fin? Il ne pouvait être exact que cette éducation, que la destruction de la sexualité infantile, que la détresse des années de puberté, que la répression génitale dans le mariage, bref que toutes les manifestations d'une société s'acharnant à imposer à l'individu le refoulement sexuel et à susciter une peste épidémique, soient la condition de l'évolution culturelle. Le traitement psychanalytique ambulatoire et la clinique psychiatrique ont permis de juger de l'ampleur des troubles psychiques au sein des masses. La vie professionnelle n'avait-elle pas donné une vue unilatérale des faits? On se mit à examiner de près et de loin le milieu ambiant. Or, on constatait, à quelques rares exceptions près, partout la même déviation de la vie sexuelle, la même épidémie de névroses sous des formes diverses ; elle se manifestait comme inhibition de l'activité de l'homme talentueux, comme mésentente conjugale, ailleurs comme déformation caractérielle, les traits communs étant le trouble génital, la névrose de symptôme ou de caractère chez des personnes qu'on en croyait exemptes. Freud avait raison de dire que l'humanité tout entière était sa clientèle. Il avait compris la signification clinique de la névrose sans en tirer les conclusions inéluctables. Pour quelle raison sociale a-t-on transformé l'humanité en une humanité de névrosés? En a-t-il toujours été ainsi?

Il fallut un certain temps pour qu'on se posât — après la découverte du fait que le refoulement sexuel avait sa source dans la société et après le rejet de la thèse de Freud qu'il est indispensable à l'évolution culturelle de la société — la question que voici, qui découle logiquement de ce

qui précède : *Quel avantage la société retire-t-elle du refoulement sexuel ?* La sociologie ne proposait que la réponse stéréotypée : la culture a besoin de la moralité. Marx et Engels nous révélèrent enfin les différents mécanismes de notre existence matérielle : on était en droit de s'étonner que nos écoles secondaires et nos universités aient passé sous silence leurs découvertes. Plus tard nos yeux se dessillèrent.

Ce sont donc les intérêts de classe, c'est la lutte des classes qui déterminent notre existence, y compris notre philosophie et notre science : derrière son « objectivité » se cache l'intérêt d'une classe. La morale est un produit social momentané et éphémère qui, dans l'État fondé sur la division des classes, est au service de la classe dominante. *L'Origine de la famille* d'Engels débouche sur l'ethnologie. La morale s'est développée à partir d'autres formes, la famille n'est pas, comme on l'a prétendu parfois, la source de la civilisation. Les découvertes historiques de Morgan sont judicieuses. Mais ses découvertes et l'ensemble des conceptions de Marx et d'Engels quant au fondement du processus social s'opposaient aux idées exposées dans *Totem et Tabou*. Marx maintient que les conditions de vie matérielles déterminent d'une manière continue les transformations des concepts moraux, ce qui ressort nettement de l'observation quotidienne. Freud fit dériver la morale d'un événement unique, le meurtre originaire du père qui aurait donné naissance au sentiment de culpabilité : selon Freud, cet événement devait expliquer l'origine du refoulement sexuel. Autrement dit, il explique bien le refoulement sexuel par un événement social, mais cet événement n'a pas sa source dans les conditions d'existence mais dans la jalousie meurtrière du père originaire. C'est là le nœud même du problème, puisque la possibilité pratique de la prophylaxie des névroses en dépend. En effet, si Freud a raison, si la répression sexuelle et la limitation des pulsions sont indispensables à l'évolution de la civi-

lisation et de la culture, si — d'autre part — la répression sexuelle est la cause des névroses collectives, la prophylaxie des névroses est hors du domaine du possible. Si Morgan et Engels sont dans le vrai en ce qui concerne l'explication historique de la famille, la morale est alors exposée à des changements, ce qui ouvre de nouvelles perspectives à la prophylaxie des névroses et, d'une manière plus générale, à la suppression de la misère sexuelle. Il y avait là seulement une possibilité, puisqu'il n'était pas certain que le changement moral s'opérât conformément aux exigences de l'économie sexuelle.

Pour bien comprendre la sociologie des perversions, des troubles et déviations antisociales de la sexualité, il fallait se pencher sur la réalité de la vie sexuelle de l'homme primitif. La littérature sexologique et ethnologique abondait en récits ; on savait que quelques peuplades primitives vivaient différemment, mais on prétendait que d'autres avaient les mêmes conceptions morales que nos milieux culturels, notamment en matière de morale conjugale. Il était impossible de se faire une idée précise, puisque les rapports se contredisaient ; certains étaient entachés de jugements moraux, d'autres se trouvaient faussés du fait que leurs auteurs désiraient ardemment justifier nos règles morales ; soit en essayant de prouver, comme Westermarck, que notre ordre familial et matrimonial est éternel, soit en glorifiant, comme Ploss et d'autres, nos « progrès » par rapport à la « sauvagerie » et au « dévergondage » du stade primitif. Il y avait aussi des descriptions lyriques du paradis sexuel de l'homme primitif qui faisaient contraste avec les lamentations de la littérature scientifique et moraliste sur la déchéance morale de notre époque. L'impression prêtait à confusion. On ne savait de science sûre que ceci : la plupart des ouvrages ethnologiques se signalaient par un parti pris moralisateur ; les hommes primitifs — ou certains d'entre eux — concevaient et vivaient la sexualité autrement que nous, la classe ouvrière dévelop-

pait d'autres conceptions sexuelles que les classes moyennes.

Il était normal de se renseigner sur les bouleversements de l'idéologie sexuelle en Union Soviétique, État ouvrier et paysan. La presse réactionnaire de tout bord s'est déchaînée contre la destruction de la culture et de la morale par la révolution sociale. La législation sexuelle soviétique déconcertait par sa logique et sa simplicité, par le contraste qu'elle formait avec la législation réactionnaire, par son mépris des « acquisitions de la civilisation » jusque-là les mieux gardées et de la « nature morale » de l'homme. L'autorisation et même la légalisation de l'avortement, l'éducation sexuelle de la jeunesse, la suppression de la notion d' « illégitimité » en matière matrimoniale, la suppression de fait du mariage imposé, la suppression de toute poursuite pénale de l'inceste, l'abolition de la prostitution, l'égalité effective de la femme, et beaucoup d'autres dispositions légales prouvaient que *la morale s'était modifiée dans le sens d'une attitude positive face à la sexualité*, réalisant ainsi un renversement complet des valeurs. Il n'empêche que la presse réactionnaire et la science continuaient de s'emporter contre le « déclin de la culture ». Était-ce la confirmation de la thèse de Freud ? Il suffisait de se rendre en Union Soviétique pour constater que la civilisation n'avait nullement souffert et qu'au premier contact, on se trouvait plongé dans une atmosphère morale qu'on aurait volontiers qualifiée d'ascétique. Pas de sexualité tapageuse dans la rue, beaucoup de réserve, de sérieux ; la prostitution n'avait pas disparu mais elle ne régnait pas en maître dans les grandes villes. Le soir, on apercevait bien de temps en temps un couple d'amoureux sur un banc public, mais rien de comparable au spectacle qui s'offre au promeneur à Vienne ou à Berlin. Dans les réunions amicales, pas d'allusions obscènes, pas de grivoiseries comme c'est l'usage dans certains milieux, chez nous. On faisait état de quelques faits révélateurs ; un homme qui oserait frapper une femme sur le derrière ou lui pincer

la joue, comme cela se voit chez nous, risquerait, s'il est membre du Parti, d'être traduit devant le Tribunal du Parti ; d'autre part, on discute ouvertement et en toute liberté de son désir de prendre telle ou telle personne comme partenaire sexuel ; la communauté sexuelle ne comportait pas de truquages, la génitalité de la femme était admise comme une chose allant de soi. Personne n'a encore demandé à une amie enceinte depuis huit mois qui était le père de l'enfant. Telle famille accueillait un hôte ; la place étant restreinte, la fille de la maison âgée de seize ans proposait ouvertement à ses parents d'aller dormir chez X. (son ami). Deux komsomols se présentèrent à l' « Office des Pensions alimentaires », proposant de payer conjointement les frais d'entretien de l'enfant puisqu'ils avaient tous deux couché avec la fille. Dans les maternités, on pratiquait officiellement l'interruption de la grossesse. Au « Parc de la Culture », des panneaux et des statistiques renseignaient tout le monde, y compris les jeunes, sur les problèmes de la procréation, de l'accouchement, de la contraception, des maladies vénériennes. Mais certains vieux médecins faisaient preuve de la même phobie antisexuelle que chez nous, la sexologie était souvent encore l'affaire d'urologues et de physiologistes moralisateurs, sans aucune formation en matière de psychologie sexuelle. Ce sont là des contradictions, mais le changement général dans le sens de l'acceptation de la sexualité était sensible, on adoptait à l'endroit de ces problèmes une attitude naturelle ; quelques milieux d'universitaires et de vieux fonctionnaires se cramponnaient encore aux vues dépassées, se faisaient même les porte-parole de la morale conjugale bondieusarde. On voyait partout des amorces de changements n'ayant pas encore trouvé leur forme définitive, mais leur orientation allait dans le sens de la future hygiène sexuelle des masses, du relèvement du niveau culturel des populations par des efforts économiques gigantesques, par l'augmentation des salaires, la diminution de la durée

du travail et par la lutte soutenue contre la religion (1).

En dépit de cette transformation du vécu sexuel objectif, l'absence de toute théorie sexuelle adéquate s'est fait cruellement sentir. La psychanalyse fut rejetée par la faute de certaines affirmations sociologiques erronées et de plusieurs publications réactionnaires dues à la plume de psychanalystes ; précisons dans ce contexte que la psychanalyse avait pris le parti d'ignorer les grands bouleversements qui s'étaient produits en Union Soviétique. Notons aussi qu'elle avait adopté, depuis quelques années, une position très en retrait par rapport à la théorie judicieuse et révolutionnaire de la libido. Après la publication des premiers travaux de Freud sur le Moi et la pulsion de mort, de nombreux auteurs s'appliquèrent à « désexualiser » la théorie des névroses et à la traduire dans les termes de la théorie de la pulsion de mort ; ainsi naquirent des théories cherchant à expliquer la souffrance par une « volonté de souffrir » biologique, par un « désir de punition » et par la « pulsion de mort », plutôt qu'à incriminer les conditions de vie extérieures. Le clinicien psychanalyste convaincu était obligé de rejeter cette transformation de la théorie parce qu'elle ne cadrait pas avec ses observations cliniques et parce que la sociologie marxiste lui en fournissait la clef : la psychanalyse, qui avait été au départ une théorie sexuelle révolutionnaire et une psychologie de l'inconscient, commençait à s'adapter, du moins sur le plan de la théorie sexuelle, aux conditions de vie

(1) [1934] Ce processus s'est heurté depuis à de graves obstacles et a même fait place, dans certains domaines, à un retour à une réglementation autoritaire. Nous allons examiner dans une étude ultérieure détaillée l'attitude de l'Union Soviétique à l'égard de l'économie sexuelle.

[1951] Depuis, l'évolution réactionnaire de l'Union Soviétique en matière sexuelle a été en parfaite harmonie avec le développement d'un impérialisme envahissant qui menace le monde sous le couvert du « progrès ». Ce livre comme tous ceux traitant de l'économie sexuelle a été saisi et interdit dans tous les pays régis par le fascisme rouge.

autoritaires pour se faire bien voir dans les milieux réactionnaires.

Il serait faux d'affirmer qu'on a reconnu en Union Soviétique le caractère révolutionnaire de la théorie sexuelle psychanalytique et qu'on l'a rejetée à cause de son retour à des concepts réactionnaires, mais cette évolution n'a certainement pas facilité sa prise en considération en Union Soviétique. Les critiques marxistes de la psychanalyse — si l'on fait abstraction de leur manque d'information technique — ne se rendaient pas compte des changements théoriques de la psychanalyse qui avaient fait d'une discipline mal accueillie par les milieux réactionnaires une discipline acceptée avec enthousiasme par ces mêmes milieux. De même que les adversaires marxistes rejetaient avec les disgressions sociologiques de la psychanalyse sa psychologie clinique, de même ses amis marxistes approuvaient la sociologie psychanalytique parce que la psychologie clinique leur semblait juste. Comme il n'existe en dehors de la théorie sexuelle psychanalytique, que les Soviétiques rejettent, aucune autre théorie satisfaisante de la sexualité, la transformation de la vie sexuelle en Union Soviétique s'accomplit d'une manière bien moins consciente, moins soumise à une direction déterminée que la transformation des autres domaines de la vie culturelle. Songeons à la destruction systématique de la religion par l'information scientifique des masses et l'épanouissement de la technique confiée aux soins des travailleurs! Compte tenu de mes expériences cliniques, j'avais compris que l'éducation sexuelle des enfants et des jeunes se heurterait à de grandes difficultés si l'on rejetait les faits révélés par la psychanalyse. Je notais en même temps que l'atmosphère sexuelle plus libre permettait à certaines autorités compétentes de se rendre compte de certains faits mis en évidence par la psychanalyse, comme par exemple la transformation de l'énergie sexuelle en intérêt au travail (sublimation = « *pereklutschenie* »); les phénomènes de la sexualité

infantile étaient partiellement connus, mais on rejetait la psychanalyse. Au cours de la discussion consécutive à ma conférence à l'Institut Neuro-Psychologique de Moscou, un haut fonctionnaire de l'Office d'Hygiène Populaire me dit qu'on attendait toujours une théorie utile de la prophylaxie des névroses. Force me fut de constater qu'il n'y en avait pas. Mais tout le monde s'accordait pour dire que son élaboration était nécessaire tant sur le plan médical que sociologique.

Quittant l'Union Soviétique avec ces impressions encourageantes et tonifiantes, je me mis en devoir de découvrir la signification politique actuelle de la répression sexuelle dans les sociétés réactionnaires, en œuvrant en liaison étroite avec le mouvement ouvrier. Je me rendis bientôt à l'évidence que l'institution du mariage et de la famille était le point fixe autour duquel pivote, provisoirement de manière clandestine, la lutte sexuelle et contre lequel se brisent la science sexuelle et la réforme sexuelle. J'ai succinctement évoqué le problème et sa solution dans une étude intitulée *Geschlechtsreife, Enthaltsamkeit, Ehemoral. Eine Kritik der bürgerlichen Sexualreform* (1). Le résultat le plus important de mon activité politique pour les recherches futures en matière de sociologie sexuelle était probablement la découverte que la répression sexuelle est un des moyens capitaux dont se sert la classe dominante pour assujettir les populations laborieuses, que *le problème de la détresse sexuelle de la population ne peut être résolu que par le mouvement de libération de toutes les formes d'oppression. Bien moins agréable fut la conclusion que la suppression définitive des effets d'une répression sexuelle plus que millénaire et la mise en place d'une vie amoureuse satisfaisante et mettant un terme à l'épidémie de névroses ne sera possible que lorsque la démocratie du travail sera instaurée dans le monde et la sécurité économique des populations garantie.*

(1) Publiée dans *La révolution sexuelle*, Plon.

Ainsi, on disposait d'un cadre pour d'autres travaux, mais il s'agissait aussi de préparer une étude théorique difficile sur les bases de l'économie sexuelle. Elle ne pouvait se faire qu'en liaison étroite avec les données cliniques sous peine de se perdre en théories vaines. Il fallait tenir compte aussi de l'enracinement de la répression sexuelle dans les masses asservies ; d'autre part, on ne connaissait pas encore très bien la réponse des différentes couches de la société à l'énoncé du problème, d'autant plus que son centre de gravité se situe incontestablement dans le domaine matrimonial et familial et dans celui de la vie génitale des enfants et des adolescents. Notre expérience poursuivie pendant plusieurs années sur le plan de la politique sexuelle et dans des centres de consultation créés à cet effet, nous a montré que les gens attendent avec autant d'impatience la réponse à cette question qu'à celle touchant immédiatement la vie économique. A l'heure présente un mouvement de politique sexuelle jeune mais décidé se répand dans toute l'Allemagne sous la conduite de leaders révolutionnaires.

La tentative d'expliquer par des considérations historiques les troubles sexuels et les névroses a failli échouer du fait que les ouvrages ethnologiques parus à ce jour ne tenaient pas compte de l'expérience psychique interne, de la nature de la satisfaction génitale et du problème des névroses. En consultant des livres du genre de *Indische Liebeskunst* de R. Schmidt, on se rendait facilement compte qu'ils ne sont d'aucun secours parce qu'ils prodiguent des conseils au lieu de fournir des détails sur la vie sexuelle des peuples exotiques et qu'ils négligent les rapports entre vie sexuelle et économie. Les autres ouvrages qui s'efforcent d'éclairer ces rapports (Cunow, Müller-Lyer et autres auteurs) s'en tiennent à la description des aspects extérieurs du mariage et de la famille et n'approfondissent pas la fonction génitale et le vécu sexuel réel. Par ailleurs, on ne pouvait vraiment faire confiance qu'à la théorie de Morgan et d'Engels. Telle était la situation, lorsque les

recherches intéressantes de l'ethnologue anglais Malinowski vinrent éclairer la relation des formes sexuelles et de l'économie avec les données de la vie sexuelle des peuplades primitives vivant sous régime matriarcal, et apporter le matériel longtemps attendu et recherché sur le vécu sexuel réel en tenant compte du problème des névroses. Ses découvertes dépassaient tous les espoirs.

Grâce à ce nouveau matériel qu'on pouvait considérer comme l'aboutissement indirect des recherches de Morgan et d'Engels, il était enfin possible d'aborder l'aspect ethnologique du problème de l'économie sexuelle. Les résultats sont consignés dans l'ouvrage que voici. J'espère ne pas avoir commis, dans quelques problèmes de détail, d'erreurs ethnologiques grossières. Mais même s'il en était ainsi, je pourrais invoquer le fait que j'étais obligé de m'appuyer sur la littérature ethnologique disponible, puisque je n'ai pas eu l'occasion, jusqu'ici, de me livrer à des recherches ethnologiques personnelles. C'est avec plaisir que je me serais saisi d'une telle occasion. D'autre part, je ne considérerais pas comme tragiques quelques erreurs de détail, pourvu que mon concept historique de l'économie sexuelle soit inattaquable, puisque l'étude d'un grand nombre d'ouvrages ethnologiques m'a montré que des connaissances spécialisées dans certains domaines ne mettent pas leurs auteurs à l'abri d'erreurs grossières en matière de vie sexuelle.

Berlin, septembre 1931. Wilhelm Reich.

PREMIÈRE PARTIE

L'ORIGINE DE LA RÉPRESSION SEXUELLE

1 L'ÉCONOMIE SEXUELLE DANS LA SOCIÉTÉ MATRIARCALE

En 1929 paraissait un ouvrage de l'Anglais Bronislaw Malinowski, professeur d'ethnologie, qui avait séjourné pendant plusieurs années aux îles Trobriand, au Nord-Ouest de le Mélanésie, afin d'y étudier l'organisation matriarcale des Trobriandais et la vie sexuelle de ses populations primitives (1).

Malinowski n'est pas seulement le premier à nous fournir une description de ce genre, il est aussi celui qui nous dépeint de la manière la plus approfondie des faits sexuels vus dans le contexte de leurs fondements économiques et sociaux, fondements dont nous rendrons compte au deuxième chapitre de notre étude. Quand je ne cite pas expressément Malinowski, j'expose les résultats de mon analyse personnelle, qui s'appuie sur ses recherches. Celles-ci nous permettent d'administrer la *preuve ethnologique* de quelques lois de l'économie sexuelle.

La misère sexuelle de la société autoritaire-patriarcale

(1) *Sex in Savage Society* (traduc. française *La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie*, Payot, Paris, nouvelle édition 1970). Les ouvrages suivants du même auteur ont également été consultés : *Sex and Repression* (1927) (traduc. française *La sexualité et sa répression*, Payot, Paris, nouvelle édition 1971) et *Crime and Custom in Savage Society* (1926) (traduction française in *Trois Essais sur la vie sociale des primitifs*, Payot, Paris, nouvelle édition 1969).

est la conséquence de la négation et de la répression sexuelles qui la caractérisent, et qui provoquent chez tous les individus qu'elle asservit, des névroses, des perversions et des crimes sexuels. Il s'ensuit qu'une société ne pratiquant pas la répression sexuelle ne souffre pas — pour autant et aussi longtemps qu'elle ne la pratique pas — de misère sexuelle. Nous dirions que les membres d'une telle société vivent *en conformité avec l'économie sexuelle,* ce qui n'est pas un jugement de valeur mais la constatation du fait que *son économie sexuelle est équilibrée.*

Nous examinerons par la suite les modalités de la régulation de la vie sexuelle : indiquons en anticipant, qu'elle se fait par la *satisfaction des pulsions sexuelles* et non par des normes moralisatrices. Nous nous attendons d'ores et déjà à trouver chez les Trobriandais un mode de vie sexuel à peu près opposé à celui que pratiquent les membres de notre société : ainsi, rien ne vient troubler la vie sexuelle des enfants et des adolescents, les individus parvenus à la maturité génitale sont capables de satisfaction totale, autrement dit, la masse des individus jouit de la puissance orgastique.

1) LA VIE SEXUELLE DES ENFANTS CHEZ LES TROBRIANDAIS.

Commençons par l'enfance et donnons la parole à Malinowski. Les indigènes connaissent les premières expériences sexuelles en très bas âge.

« Le commerce désordonné et pour ainsi dire capricieux de ces jeunes années se transforme, à mesure que les enfants grandissent, en relations durables qui, plus tard, aboutissent à des rapports suivis » (p. 51).

« La liberté et l'indépendance de l'enfant s'étendent aussi au domaine sexuel. Pour commencer, les enfants voient et apprennent beaucoup en observant la vie sexuelle des adultes. Comme

la maison des parents ne permet pas l'isolement de ceux-ci l'enfant a la possibilité de s'informer de visu de l'acte sexuel. On m'a assuré qu'on ne prend aucune mesure particulière pour empêcher les enfants d'observer les ébats sexuels de leurs parents. On gronde l'enfant et lui enjoint de mettre la tête sous la natte » (p. 54).

Cet avertissement n'a pas un caractère anti-sexuel, mais vise à empêcher les enfants de gêner le coït. Les enfants ont le droit de se regarder réciproquement et de se livrer à tous les jeux sexuels de leur choix. Notons que malgré cette liberté sexuelle — ou plus précisément à cause d'elle — le voyeurisme infantile est une perversion inconnue chez les Trobriandais. Les personnes craintives en déduiront — si l'étude psychanalytique de l'étiologie des perversions ne les a pas déjà convaincues — que ce n'est pas la liberté de la pulsion partielle sexuelle dans l'enfance mais son insertion dans un contexte de refoulement sexuel qui aboutit à la perversion. Écoutons :

« Garçons et filles ont de multiples occasions de se renseigner auprès de leurs camarades en matière érotique. Les enfants s'initient réciproquement aux secrets de la vie sexuelle en très bas âge et de manière tout à fait concrète. Leur vie amoureuse précoce débute longtemps avant qu'ils ne soient capables d'accomplir l'acte sexuel en bonne et due forme. C'est par leurs jeux et leurs divertissements qu'ils satisfont leur curiosité de l'aspect et du fonctionnement des organes génitaux et ils y éprouvent, paraît-il, une certaine sensation de plaisir. L'exploration manuelle des organes génitaux et de légères perversions comme l'excitation orale des organes font partie de ces plaisirs. On dit que les petits garçons et petites filles sont souvent initiés par des frères et sœurs aînés qui leur permettent d'assister à leurs propres badinages amoureux. Le temps qu'ils consacrent aux divertissements sexuels dépend exclusivement du degré de leur curiosité, de leur maturité, de leur « tempérament », puisque aucune autorité parentale ne les retient et qu'aucun code moral ne les lie, si l'on fait abstraction de quelques tabous tribaux particuliers.

Les adultes et même les parents affichent une indifférence complète à l'égard de ces libertés enfantines ou les approuvent; les jugeant parfaitement naturelles, ils ne voient aucune raison de s'y opposer. La plupart du temps ils manifestent une sorte d'intérêt indulgent et amusé ; ils parlent des ébats amoureux de

leurs enfants sur un ton de plaisanterie. Il m'est arrivé souvent de surprendre, au cours d'une conversation amicale, des remarques comme celle-ci : « ... telle ou telle (petite fille) a déjà eu des rapports sexuels avec tel ou tel » (petit garçon) ; quand la situation s'y prête on ajoute que c'était sa première aventure amoureuse. En cas de changement d'amoureux ou de petit drame dans le monde des enfants, on en discute sur un ton mi-sérieux mi-ironique. L'acte sexuel entre enfants — ou ce qui est censé le remplacer — est considéré comme un divertissement innocent. « Ils jouent à *kayta* (coïter)... » Ils se font cadeau réciproquement d'une noix de coco, d'un petit morceau d'arec, de quelques perles, de quelques fruits cueillis dans les taillis ; puis ils se cachent et *kayta*. Toutefois les règles de convenances n'admettent pas que les enfants se livrent à leurs ébats amoureux à l'intérieur de la maison, il faut qu'ils se retirent dans la brousse (p. 55-56).

Toutes les rondes exécutées sur la place du village par des enfants des deux sexes ont une tonalité plus ou moins sexuelle » (p. 57).

Le seul fait que les enfants trobriandais se livrent à des jeux sexuels ne présente que peu d'intérêt dans ce contexte ; car la plupart des enfants de nos civilisations et plus spécialement ceux des classes inférieures en font autant (à l'exception des enfants déjà affligés de graves inhibitions névrotiques) ; mais de même que l'étreinte sexuelle tire son caractère de l'attitude intérieure des partenaires et du contexte social, de même l'importance des jeux sexuels des enfants réside essentiellement dans l'attitude des éducateurs et parents face à ces jeux et face à la motilité infantile en général. Car c'est l'attitude des éducateurs et des parents qui détermine la valeur sexuelle-économique de ces activités sexuelles. Nous soulignons ce point omis dans tous les traités de sexologie qui ne tiennent compte que du fait même de ces jeux — s'ils ne les passent pas sous silence. Nous avons appris par l'étude psychanalytique de l'économie de la fonction génitale que l'acte comme tel est bien moins important que l'attitude psychique consciente et inconsciente qui l'accompagne [1]. Vue sous

[1] Cf. mon étude de la puissance orgastique dans *La fonction de l'orgasme*, traduc. française L'Arche.

l'angle biologique de la fonction sexuelle, cette attitude est décidément positive par le jeu des mécanismes de plaisir ; c'est le contexte social qui détermine si cette attitude originairement positive est maintenue ou si elle cède le pas aux sentiments de culpabilité et à l'angoisse sexuelle dont la société imprègne la vie sexuelle par différents procédés.

Or, il est établi que l'attitude des parents trobriandais n'a rien d'obstructif, bien au contraire, elle est empreinte de bienveillance ; nous pouvons donc affirmer qu'à l'exception du domaine étroit soumis à l'interdiction de l'inceste, il n'existe chez les Trobriandais *aucune morale antisexuelle* ; la conséquence est la formation d'un Moi positif, et — comme nous verrons plus tard — d'un idéal du Moi (1) tourné vers la sexualité. Comme la sexualité est libre, l'in-

(1) [1934] Pour insignifiante que puisse paraître, vue de l'extérieur, la différence entre l'acceptation passive et le consentement explicite à la vie sexuelle des enfants et des adolescents, elle n'en est pas moins décisive pour la formation des structures psychiques des jeunes. C'est ainsi qu'on doit qualifier d'entièrement négative l'attitude tolérante en matière sexuelle qu'il est d'usage d'adopter de nos jours dans certains milieux d'éducateurs. En effet, l'attitude tolérante de l'éducateur est ressentie par l'enfant comme l'acceptation passive d'une action par ailleurs interdite ; mieux, l'acceptation, la simple « tolérance » des jeux sexuels ne fait pas contrepoids à la pression écrasante de l'atmosphère sociale. Le consentement formel et explicite, en revanche, à la vie amoureuse de l'enfant peut servir d'élément de base à une structure du Moi tournée vers la sexualité, même s'il n'est pas capable d'annuler les influences sociales. Cette constatation vise à critiquer l'attitude de certains psychanalystes qui n'osent sauter le pas décisif de la tolérance passive au consentement formel. Quand on nous répond que c'est à l'enfant de prendre une décision, on esquive ses responsabilités. Si l'on refuse d'utiliser l'analyse des enfants, des adolescents et des adultes comme contrepoids aux influences sociales, la suppression du refoulement sexuel reste un objectif théorique. S'il est vrai qu'on ne doit jamais imposer au malade quelque chose ne correspondant pas à un désir organique, il est en revanche indispensable de soutenir dans le malade ou dans l'enfant, des tendances agissant dans le sens de l'économie sexuelle. Entre la tolérance de la sexualité et sa promotion s'élève la barrière sexuelle sociale. Promouvoir la sexualité c'est franchir la barrière sexuelle.

terdiction de l'inceste ne saurait être considérée comme une restriction de la sexualité. Car, sur le plan de l'économie sexuelle, l'individu dispose d'un grand nombre d'autres moyens de satisfaire ses besoins. De même, on ne peut parler de limitation imposée à la pulsion alimentaire quand un individu est autorisé à tout manger à l'exception de haricots verts et de viande de mouton. Nous insistons sur ce fait pour nous inscrire en faux contre l'affirmation souvent formulée que la vie pulsionnelle des hommes primitifs est aussi soumise à des restrictions. Si restrictions il y a, elles ne jouent aucun rôle sur le plan économique-dynamique. La surévaluation économique et dynamique du désir d'inceste ainsi que de tous les autres mouvements pulsionnels tire son origine d'un surinvestissement d'intérêt résultant exclusivement de la *limitation générale* des autres pulsions. C'est ce qui explique que chez les primitifs *l'interdiction* de l'inceste est présente à la conscience et n'a nul besoin d'être refoulée, puisque *le désir* d'inceste ne se distingue pas des autres désirs si ceux-ci sont satisfaits.

Chaque jeune Trobriandais sait qu'il ne doit pas considérer sa sœur comme un être sexuel. Le renoncement conscient à tout contact intime avec sa sœur atteste le caractère conscient des impulsions sexuelles qui le portent vers elle. Si toute vie sexuelle était interdite, son désir d'inceste s'accentuerait du fait de la proximité de sa sœur et de l'intimité familiale, à tel point qu'un refoulement profond de ce désir s'avérerait nécessaire, refoulement qui aboutirait à une solution pathologique. Ces faits sont importants si l'on veut se faire une idée de *l'intensité* du désir d'inceste de nos enfants. Elle résulte à un degré indéterminé — si l'on fait abstraction du lien naturel aux parents et aux frères et sœurs — du refus total de toute autre relation sexuelle et — dans une mesure appréciable — du lien sexuel des parents aux enfants ; ce lien est partiellement dû à l'insatisfaction sexuelle des adultes.

Il est typique de l'éducation des Trobriandais que les parents renoncent à cette tonalité autoritaire qui marque chez nous toutes les mesures pédagogiques. Nous comprenons pleinement la relation étroite entre refus et répression de la sexualité et les autres aspects de l'éducation patriarcale, si nous nous penchons sur la description des méthodes éducatives — diamétralement opposées aux nôtres — des Trobriandais :

« Aux îles Trobriand, les enfants jouissent d'une liberté et d'une indépendance remarquable. Ils se libèrent tôt de la tutelle des parents qui, d'ailleurs, ne revêt jamais un caractère très contraignant. Certains enfants obéissent de bon gré à leurs parents, mais cela dépend uniquement du caractère personnel des deux parties en cause : une discipline proprement dite, un système de contrainte domestique sont exclus. J'étais souvent l'invité d'indigènes et je n'ai jamais assisté à un incident familial tel qu'une dispute entre parents et enfants ; il est arrivé qu'on ait dit à un enfant ceci ou cela, le ton employé était en général celui dont on se sert pour demander une faveur, mais parfois le vœu exprimé était assorti d'une menace de violence. Les parents flattaient ou grondaient l'enfant, ou ils formulaient leur désir comme s'ils parlaient d'égal à égal. *Jamais des parents trobriandais n'intimaient d'ordres à leurs enfants en escomptant leur obéissance naturelle.*

Parfois, les gens s'emportent contre leurs enfants et les frappent dans un accès de rage ; mais j'ai vu tout aussi souvent un enfant en colère attaquer son père ou sa mère. De telles attaques sont tolérées avec le sourire, ou bien les parents, furieux, rendent coup pour coup. Mais les indigènes n'ignorent pas seulement la rétorsion de principe et la punition systématique, mais celles-ci leur répugnent. A propos de certaines inconduites manifestes d'enfants, j'ai à plusieurs reprises exprimé l'avis qu'en cas de récidive, il serait préférable de frapper l'enfant ou de lui imposer froidement quelque autre punition ; cette suggestion *que mes amis jugeaient anti-naturelle et immorale était rejetée avec une certaine animosité.*

Cette liberté laisse aux enfants la latitude de former une *petite société autonome,* de fonder un groupe à part dans lequel ils s'intègrent sans aucune contrainte à l'âge de quatre ou de cinq ans, et auquel ils appartiennent jusqu'à la puberté. Selon leur fantaisie, ils passent la journée avec les parents ou vont rejoindre leurs camarades dans leur petite république. Cette communauté dans la communauté agit en général selon la volonté de ses mem-

bres et s'oppose aux anciens dans une *sorte d'opposition collective*. Si les enfants se sont mis quelque chose en tête, telle qu'une excursion de la journée, les adultes et même le chef de tribu sont incapables de les en empêcher. Je m'en suis rendu compte à plusieurs reprises. Au cours de mon travail ethnographique je pouvais, je devais même m'adresser directement aux enfants pour obtenir des informations sur eux et leurs affaires. Personne ne se serait avisé de *contester leur droit de propriété spirituel sur leurs jeux et leurs activités enfantines*; ils étaient parfaitement capables de me renseigner et de m'expliquer les difficultés de leurs jeux et entreprises » (p. 52-53) [passages soulignés par W. R.].

De même qu'en régime dictatorial la répression autoritaire de l'enfant est destinée à créer chez lui une structure visant délibérément à en faire un sujet — les parents étant les organes exécutifs de l'ordre établi et la famille sa fabrique d'idéologies — de même se reproduit aussi, au plan idéologique, la société matriarcale dans la mesure où elle garde son caractère, en laissant libre cours au développement intellectuel qui épouse fidèlement les idéologies sociales de cette société depuis les communes d'enfants. De même que dans la société autoritaire la répression sexuelle prépare le terrain à toutes les formes d'inhibitions psychiques, de même dans la société matriarcale la liberté sexuelle est la base de la liberté caractérielle qui assure un lien social bien fondé au plan libidinal entre les membres de la société. Ces faits mettent en évidence que la vie sexuelle communautaire peut être soumise à l'autorégulation par la satisfaction des besoins (tenant lieu de la réglementation morale).

2) LA VIE SEXUELLE DES ADOLESCENTS.

Examinons la vie sexuelle de la jeunesse trobriandaise. Elle connaît des conflits sexuels et, jusqu'à un certain degré, la souffrance morale due aux difficultés de certaines relations amoureuses, mais elle ignore les contraintes imposées de l'extérieur, les « névroses de puberté », les suicides, l'ascèse « au nom de la culture »

« Au fur et à mesure que le garçon ou la fille grandit, sa vie sexuelle prend une tournure plus sérieuse. Elle cesse d'être un jeu d'enfant et occupe une place prépondérante parmi les intérêts vitaux. Ce qui naguère ne fut que rapport éphémère consistant en explorations manuelles réciproques ou visant à un acte sexuel incomplet, se transforme peu à peu en passion durable, en aspiration sérieuse. L'adolescent semble définitivement attiré par une personne déterminée, il désire la posséder, agit en vue de la réalisation de ce désir, recourt à des procédés magiques ou autres et jubile s'il parvient à ses fins. J'ai vu des jeunes gens de cet âge tomber malades et dépérir d'amour. Ce qui distingue essentiellement cet âge de l'âge précédent c'est la préférence personnelle et la tendance aux liaisons plus durables. Le jeune homme veut s'assurer *la fidélité et l'affection exclusive* de sa bien-aimée, au moins pour un certain temps. Mais cette tendance *n'est pas assez forte pour suggérer l'idée d'une relation d'amour unique et exclusive* ; les jeunes de cet âge ne songent pas à se marier. *Le jeune homme et la jeune fille voudraient auparavant connaître beaucoup d'autres aventures* ; les jeunes de cet âge sont trop heureux de leur liberté et ne songent pas à assumer des responsabilités. Si le jeune homme éprouve du plaisir à penser que sa partenaire lui reste fidèle, il ne se sent nullement obligé de répondre par la fidélité à la fidélité...

Cette classe d'âge mène une vie heureuse, libre, arcadienne, pleine de joies et de plaisirs...

Beaucoup de tabous ne les lient pas encore complètement ; le poids de la magie ne pèse pas encore sur leurs épaules...

... S'il est vrai que les jeunes gens de cette classe d'âge attachent plus d'importance et plus de sérieux à leurs aventures amoureuses, ils s'efforcent aussi d'étendre et de diversifier le domaine de leurs amours. Ainsi, jeunes gens et jeunes filles organisent des pique-niques et des excursions assortissant de la sorte les rapports sexuels à la joie d'aventures inédites et à la découverte de beaux paysages. Ils nouent aussi des relations sexuelles en dehors de leur communauté villageoise ; en effet, s'il y a quelque part une de ces solennités rituelles se déroulant, selon l'usage, dans une liberté dévergondée, un groupe de jeunes gens ou de jeunes filles s'y rend, puisqu'en général, la licence n'est accordée qu'à un des sexes » (p. 63-65) [souligné par W. R.].

Des ethnologues psychanalystes ont essayé de déduire des rites de puberté de certaines organisations primitives qu'elles punissent comme nous les activités sexuelles des adolescents, à la différence près que la punition précède le début de la vie d'amour génitale. Il va sans dire que

l'étude de la littérature ethnologique suscite la méfiance contre toutes les interprétations visant trop visiblement à justifier nos usages par des considérations ethnologiques et qui appliquent sans hésiter aux données d'autres organisations sociales des phénomènes dus à notre système de production. En disant cela, je ne m'élève pas contre le bien-fondé de ces théories. Mais elles ne présentent de l'intérêt pour nous que lorsqu'on pourra mettre en évidence les intérêts économiques qui, à ce stade déjà, transforment de fond en comble la vie sexuelle. Il nous semble très peu probable que de telles punitions visant la génitalité des adolescents, quand on examine l'économie sexuelle dans la perspective historique, tirent leur origine de la structure pulsionnelle de l'homme (ambivalence, haine, jalousie, etc.). Étant donné que des organisations telles que l'organisation trobriandaise ne renoncent pas seulement aux punitions mais encouragent l'activité sexuelle des jeunes (le *bukumatula*, les initiations solennelles de la jeunesse, les festivités, etc.), les représentants et défenseurs de la thèse exclusivement biologique-psychologique devraient d'abord nous expliquer pourquoi on ignore dans cette organisation la tyrannie sexuelle et d'autres phénomènes négatifs qu'on rencontre prétendument dans d'autres. A notre avis, ils traduisent l'ingérence d'intérêts économiques dans le mécanisme de la satisfaction génitale, ce que nous sommes en train de prouver.

Revenons à notre sujet. L'attitude positive à l'égard de la sexualité va jusqu'à l'encouragement social :

« Les mœurs et coutumes de cette tribu vont au-devant de ces besoins et prévoient un abri et l'isolement sous la forme du *bukumatula*, ou « maison des célibataires » déjà mentionnée. C'est là qu'habite un nombre limité de couples, deux, trois ou quatre, pour une durée plus ou moins longue, dans une communauté précaire. Occasionnellement, le *bukumatula* offre un abri à des couples plus jeunes désireux de se livrer aux plaisirs de l'amour sans être dérangés... Actuellement, il existe cinq foyers de célibataires à Omarakana et quatre au village voisin de Kasana'i.

Leur nombre a fortement diminué à la suite de l'intervention des missionnaires. Plus d'un propriétaire d'un *bukumatula* l'a transféré dans la zone extérieure, où il est moins visible, de peur que le missionnaire ne le compromette en l'isolant, ne lui lance l'anathème ou ne le dénonce en chaire. Des personnes dignes de foi m'ont raconté qu'il y a dix ans, il y avait encore quinze maisons de célibataires dans les deux villages, et mes amis les plus âgés se souviennent encore de l'époque où il y en avait à peu près trente. Cette diminution s'explique en partie par l'énorme diminution de la population, en partie aussi par le fait que quelques célibataires habitent avec leurs parents, d'autres dans des foyers de veufs, d'autres enfin dans les missions. Quoi qu'il en soit, il est inutile de dire que cette situation n'est pas de nature à favoriser la moralité sexuelle... Je me suis laissé dire qu'il arrive qu'un homme fasse construire pour sa fille une maison faisant office de *bukumatula* et que jadis des jeunes filles possédaient et habitaient également des maisons de célibataires, mais personne n'a pu me citer un exemple concret de ce genre... (p. 70-72).

L'*ulatile* (jeune homme) dispose d'un lit personnel dans une maison de célibataires, ou on lui accorde le droit d'utiliser la hutte d'un de ses parents non mariés. Certains types de maisons d'igname comportent une pièce vide et close, où les jeunes gens installent parfois une « alcôve » offrant de la place pour deux. Ils y préparent une couche à l'aide de feuilles mortes et de nattes, sorte de « garçonnière » (1) fort agréable, où ils reçoivent leur dulcinée pour quelques heures d'amour. De telles dispositions sont nécessaires puisque les jeux amoureux sont devenus des passions. Mais le couple ne se rejoint toujours pas d'une manière régulière à la maison des célibataires (*bukumatula*) où l'on vit en communauté et où l'on partage toutes les nuits le même lit. La jeune fille et le jeune homme préfèrent des réunions plus secrètes et comportant moins d'obligations ; ils s'efforcent d'éviter une liaison durable susceptible de restreindre leur liberté si elle était connue de tous. C'est pourquoi ils donnent en général la préférence à un recoin du *sokwaypa* (maison d'igname fermée) ou à l'hospitalité occasionnelle d'une maison de célibataire » (p. 48).

Cet encouragement de l'étreinte génitale par l'octroi de facilités en matière de locaux est l'expression d'une attitude positive de la société à l'égard de la sexualité, attitude qui dépasse de très loin la simple tolérance. Inversement, l'indifférence ou l'hostilité affichée à l'égard de

(1) En français dans le texte (N. d. T.).

tout ce qui facilite la rencontre sexuelle des jeunes, tel que l'aménagement des locaux nécessaires, traduisent le refus social de la sexualité. Alors que l'attitude positive favorise la santé sexuelle des jeunes primitifs, la négation de la sexualité entraîne l'étiolement et le rabaissement de la vie amoureuse chez nous : les rapports sexuels — que l'attitude négative est incapable de supprimer — s'accomplissent, faute de retraites calmes et hygiéniques, au fond des couloirs ou derrière les haies dans la hâte et l'angoisse. Et la culture que les âmes timides se plaisent à invoquer sans cesse? Qu'on compare le tableau qui suit avec les bordels fréquentés par notre jeunesse :

« Le terme de « concubinage de groupe » pourrait induire en erreur ; nous avons bien affaire à un certain nombre de couples logeant sous un même toit, mais chaque couple s'isole strictement des autres — ce ne sont pas des jeunes gens partageant tout sans discrimination ; on ne procède jamais à l'échange des partenaires, on ignore le « braconnage », le tour de lit par complaisance. Bien au contraire, on observe à l'intérieur du *bukumatula* un code d'honneur aux termes duquel on doit respecter les droits sexuels plus scrupuleusement dans la maison que dans le monde. On applique à tout manquement à ce code le terme de *kaylasi*, ce qui veut dire « délit sexuel » (p. 73).

Une discipline de fer règne au *bukumatula* (maison des célibataires). Les habitants ne se livrent jamais à des réjouissances orgiaques ; il est indécent d'observer les ébats amoureux des autres couples. Mes jeunes amis me racontèrent qu'ou bien on attend que tout le monde soit endormi, ou bien tous les couples de la maison conviennent de ne pas se soucier des autres. Je n'ai jamais découvert, chez le jeune homme moyen, la moindre tendance au voyeurisme ou à l'exhibitionnisme. Bien au contraire, en discutant des différentes positions ou techniques de l'acte sexuel, on m'a expliqué qu'il y avait des méthodes particulièrement discrètes qui ne risquent pas « de réveiller les autres gens du *bukumatula* » » (p. 73).

Aucune loi ou coutume ne lie le jeune couple ; ce qui réunit les partenaires, c'est l'inclination personnelle et la passion sexuelle ; rien ne les empêche de se séparer s'ils le désirent. Nous apprenons également que la liaison ne

comporte aucun droit de possession à l'égard du partenaire, qui est libre de se livrer à des étreintes avec d'autres personnes, notamment à l'occasion des fêtes de la moisson et de la lunaison. Il arrive que des jeunes gens se montrent jaloux, mais dans certains cas précis, la jalousie est considérée comme « immorale » ; c'est par exemple le cas quand, à l'occasion d'un deuil, les jeunes filles consolent les hommes éprouvés par le destin en leur offrant l'étreinte sexuelle. En dépit de cela — ou en raison de ces faits, si l'on considère le problème sous l'angle de l'économie sexuelle — ces liaisons (qui ignorent la contrainte extérieure ou intérieure) sont souvent plus durables, plus ardentes, plus satisfaisantes que les amourettes de notre jeunesse sexuellement plus diminuée.

La communauté d'intérêt des jeunes couples se limite strictement au domaine sexuel. Les repas ne sont jamais pris en commun puisqu'ils symbolisent pour ainsi dire, comme nous verrons par la suite, le mariage proprement dit.

Nous voyons que ces rapports sexuels dirigés et réglés par la satisfaction des besoins génitaux se placent résolument en dehors des catégories de « monogamie », « polygamie », « polyandrie » ou « promiscuité », catégories élaborées par des savants pédants. Les couples trobriandais sont monogames, parfois polygames ; pendant certaines fêtes, on peut parler de promiscuité ; mais toutes ces classifications ne nous renseignent pas sur cette société, elles n'ont de sens qu'en tant que principes de nos efforts de régulation moraliste. Chez nous non plus, elles ne recouvrent aucune réalité. Chez nous aussi, les rapports sexuels sont multiformes. Ce qui nous distingue des peuplades primitives — nous insistons sur ce fait, parce qu'il différencie notre manière de voir fondée sur l'économie sexuelle de toutes les autres — ce n'est pas le fait qu'elles vivent dans la polygamie ou dans la promiscuité, tandis que nous pratiquerions la monogamie ; inversement, il est tout aussi

impossible, à l'encontre de ce que semblent croire quelques sexologues et ethnologues, de déduire l'ordre monogame de la vie monogame de telles peuplades primitives! De fait, ce qui nous distingue des peuplades primitives, c'est uniquement *l'ordre social de la vie sexuelle et les modalités du vécu sexuel qui dépendent essentiellement de celui-là.* Le mécanisme génital avec tout ce qu'il entraîne est disposé de la même manière dans les deux cas, si l'on fait abstraction de différences de race et de l'influence phylogénétique du refoulement sexuel millénaire (affaiblissement de l'appareil sexuel somatique?). Ce qui chiffonne nos savants sexologues, c'est que les hommes primitifs ignorent ces « catégories » et n'admettent que l'objectif de la satisfaction sexuelle. La question principale qui se pose est celle de savoir si l'ordre social concret veut et peut reconnaître cette fonction. La réponse dépend de données sociologiques.

Avec l'âge, les liaisons se font plus solides, plus durables, ce qui est imputable — comme nous l'avons exposé ailleurs (1) — à la saturation progressive, après la puberté, des besoins sensuels, qui cèdent le pas à la tendresse et à l'affection. S'il n'y avait pas l'institution du mariage, ces relations ne dureraient pas non plus et seraient remplacées par d'autres. Mais la liaison durable aboutit au mariage. Il est précédé d'une période d'essai permettant aux partenaires de mettre à l'épreuve leur affection et leur constance, aux parents de procéder à la préparation du mariage proprement dit et à la mise en place des dispositions économiques.

C'est en ce point que convergent les besoins sexuels et des intérêts économiques déterminés.

(1) *Geschlechtsreife, Enthaltsamkeit, Ehemoral* (Münsterverlag, Wien, 1930). Cette étude a été incluse plus tard dans *La révolution sexuelle.*

La culture sexuelle très évoluée des Trobriandais trouve son expression la plus spécifique dans les manifestations dont le seul but est le déploiement de jeux sexuels et la satisfaction consécutive des besoins génitaux. Elles se distinguent de manifestations analogues de notre jeunesse par la franchise avec laquelle elles affichent leur finalité, par l'absence d'hypocrisie, de refus intérieurs et d'entraves extérieures à la satisfaction finale, par l'absence de l'angoisse génitale et des sentiments de culpabilité qui minent notre jeunesse dans la mesure où elle accepte la satisfaction finale. — « L'accomplissement définitif des désirs érotiques (de l'adolescent) n'est pas livré au hasard ; le jeune homme s'en empare par anticipation. Toutes les mœurs, coutumes et institutions l'engagent à aller droit au but » (*l. c.*, p. 311).

Une autre différence essentielle réside dans l'absence de tout sentimentalisme dans les rapports sexuels, mais la vie sexuelle de la jeunesse trobriandaise n'en est pas moins empreinte d'un certain romantisme. Ce fait dévoile la vraie nature du sentimentalisme sexuel cultivé dans la littérature et les romans réactionnaires que les éditeurs diffusent à seule fin de s'enrichir : ce sentimentalisme présuppose le refus de l'accomplissement final, il traduit la transposition dans l'infini et la nostalgie éternelle de la satisfaction orgastique dont il est le succédané insuffisant.

« La quête d'amour du Trobriandais ignore les détours ; il ne recherche pas de relations personnelles enrichissantes susceptibles d'aboutir éventuellement à la possession sexuelle. Il demande ouvertement et franchement un rendez-vous en vue de satisfaire ses besoins sexuels. Si la partenaire accède à cette requête, toute attitude romantique, tout désir nostalgique d'un objectif inaccessible et mystérieux sont superflus. Si le prétendant est éconduit, il n'y a pas lieu de dramatiser, car le jeune homme sait depuis sa plus tendre enfance que ses désirs sexuels peuvent être

contrariés par n'importe quelle fille ; il a appris par l'expérience que le meilleur remède contre ce genre de mésaventure est un nouvel amour » (p. 313-314).

Nous voyons que la génitalité pleinement épanouie laisse peu de place au dépit amoureux prolongé et nous comprenons mieux la tendance à l'amour malheureux si caractéristique de notre jeunesse, tendance résultant d'une surestimation de l'objet sexuel, laquelle s'explique par les obstacles opposés à la satisfaction finale. Nos illustres pédagogues se contentent de constater, en se fondant sur les statistiques, que le sentimentalisme sexuel et les mauvais poèmes « sont caractéristiques de la puberté ». Sans doute, ils sont caractéristiques de la puberté de *nos* adolescents, qui grandissent dans des circonstances démoralisantes.

Chez les Trobriandais et d'autres primitifs, qui ne sont pas encore devenus la proie du patriarcat ou des missionnaires, il en va autrement : « Les faits rapportés nous montrent que chacun dispose, dans certaines limites, d'une très grande liberté et de multiples occasions d'aventures sexuelles. Personne n'est condamné à souffrir de l'insatisfaction de ses besoins, à chacun s'ouvre un choix important et de nombreuses occasions » (p. 236).

En matière sexuelle, la femme n'est pas défavorisée par rapport à l'homme : « Dans le domaine amoureux, la femme trobriandaise ne se sent nullement inférieure à l'homme, dont elle égale l'esprit d'entreprise et la volonté de s'imposer. L'équivalent féminin de l'*ulatile* est le *katuyausi* ou excursion amoureuse des filles dans d'autres villages » (p. 209).

Nous parlerons dans un autre contexte plus en détail de l'*ulatile* et nous nous contentons ici de la description du *katuyausi* :

« Les filles prenant part au *katuyausi* restent assises comme si tout cela ne les regardait pas. Les jeunes gens et les hommes plus âgés se tiennent en face d'elles et parlent entre eux d'un air indifférent. Au bout d'un certain temps, les deux partis commencent à échanger des plaisanteries et des taquineries. Les jeu-

nes gens s'approchent des jeunes filles et on procède au choix solennel des partenaires. Selon la coutume, c'est l'hôte qui prend l'initiative et l'invité accepte l'offre qu'on lui fait. On note néanmoins des préférences entre les membres considérés de chaque groupe ; ces désirs particuliers sont parfaitement connus de tous, et un garçon sans autre titre n'oserait pas s'opposer au plaisir d'un camarade plus fort, plus âgé, plus influent, c'est pourquoi le choix s'opère en réalité en fonction de penchants et d'amourettes antérieurs. Chaque garçon offre à la jeune fille de son choix un cadeau — peigne, collier, cheville nasale, touffe de noix d'arec. En acceptant, la jeune fille accepte aussi son prétendant pour une nuit. Si le garçon la connaît bien, il va lui offrir lui-même son cadeau ; s'il ne la connaît pas ou s'il est trop timide, il demande à un homme plus âgé de lui servir d'intermédiaire ; celui-ci remet le don à la jeune fille en prononçant les mots : « *kam va' otu* (*va' otu* : don de bienvenue, appât) ; c'est de la part d'un tel ; tu es sa bien-aimée ». Il est extrêmement rare qu'un tel cadeau soit refusé ou ignoré par la jeune fille, car elle blesserait et offenserait gravement le donateur.

Les couples s'étant ainsi formés, on s'en va tous ensemble dans la forêt où l'on passe la plus grande partie de la nuit mastiquant des noix d'arec, chantant et fumant ; il va de soi que les couples ne se séparent jamais. De temps en temps, un jeune homme disparaît dans la broussaille avec sa bien-aimée sans que les autres s'en soucient. Il arrive aussi qu'un jeune homme invite sa partenaire à passer le reste de la nuit avec lui dans un *bukumatula* du village ; mais cela ne va pas sans difficultés. *Katuyausi* et *ulatile* sont soumis à des règles de décence très strictes et ne comportent aucun élément orgiaque. Dans les villages du Sud, la retenue est moins marquée que dans le Nord, mais même dans le Sud, les *katuyausi* et *ulatile* se distinguent très nettement de coutumes orgiaques tels que *kamali*, *biu* ou les *yausa* » (p. 270-272).

Outre l'*ulatile* des jeunes hommes et le *katuyausi* des jeunes filles, on connaît — non pas dans les tribus explorées par Malinowski mais dans les communautés du Sud et du Nord — les *kayasa*...

« qui se signalent par un dévergondage déréglé ; l'accouplement s'accomplit publiquement, sur la place du village ; des personnes mariées prennent part à l'orgie, maris et femmes ne s'imposant pas la moindre retenue, même s'ils ne sont séparés que d'une portée de voix ; il paraît que le dérèglement va si loin que l'acte sexuel s'accomplit même sous les yeux de la *luleta* (sœur si c'est l'homme qui parle, frère si c'est la femme) — autrement dit sous les yeux de personnes auxquelles se réfèrent

les tabous les plus sévères et d'ailleurs toujours respectés. Ces informations semblent dignes de foi, car on n'a cessé de me répéter au cours de nombreux entretiens sur les différentes formes de *kayasa* qu'au Sud tout se passe d'une manière nettement plus orgiaque ; c'est ainsi que pendant les *kayasa* consacrés à la lutte à la corde, les camps adverses sont toujours formés soit d'hommes, soit de femmes. Les vainqueurs se moquent des vaincus en poussant des hurlements stridents (*katugogova*), puis les vainqueurs se précipitent sur les vaincus étendus par terre et accomplissent publiquement l'acte sexuel. J'ai évoqué ces faits dans un cercle composé d'indigènes originaires du Nord et du Sud et tous deux me les ont confirmés » (p. 258-59).

Il est impossible de déduire des rapports de Malinowski la cause de la disparition de cette coutume chez les Trobriandais. Faut-il en rendre responsable l'évolution du droit de propriété à l'aube de l'époque patriarcale ou d'autres influences historiques ? Nous l'ignorons. Mais on raconte que dans des temps relativement proches, quand les seuls étrangers foulant le sol des îles Trobriand étaient les participants des expéditions dites « Tula » (commerce entre les îles), la coutume voulait que les jeunes filles du village rendissent visite aux étrangers sur la plage après la conclusion des transactions de troc. C'était un droit sanctifié par la coutume qui permettait aux jeunes filles de se donner aux étrangers ; leurs amoureux n'avaient pas le droit de les en blâmer ou de leur faire des reproches. Quelle que soit l'explication de cette coutume — remonte-t-elle aux anciennes expéditions de rapt ou reflète-t-elle une forme primitive des rapports sexuels exogames ? — ce qui nous importe dans ce contexte c'est la constatation qu'une vie communautaire ordonnée est parfaitement possible sans moralisme sexuel.

4) LA PUISSANCE ORGASTIQUE DES PRIMITIFS.

Quand on parle d'institutions comme l'*ulatile* et le *katuyausi* — rencontres — on est frappé par leur étrangeté

exotique et cela nous semble incompatible avec nos notions de culture et de civilisation. Il n'en est pas moins vrai que nos contemporains sont fort curieux de ce genre d'institutions, qu'ils ressentent à leur égard comme une nostalgie de l' « état originel paradisiaque ». Il est facile de prouver que nous sommes les victimes d'une illusion, que notre nostalgie n'a pas pour objet les expéditions d'*ulatile* mais la sensibilité non frelatée des hommes primitifs. Car ce ne sont pas les expéditions d'*ulatile* et de *katuyausi* qui manquent chez nous. Les « excursions-bordels » de nos étudiants, les promenades à travers champs exploitées à des fins génitales, les bals masqués et les redoutes, les danses paysannes, les visites nocturnes qu'à la campagne les amoureux rendent par la fenêtre à leurs bien-aimées ne se distinguent que par *un point essentiel* des festivités sexuelles des peuplades primitives ; mais ce qui importe ici c'est précisément le seul point qui les distingue. Nos festivités sexuelles se terminent toujours par un malaise moral dû à l'insatisfaction de l'attente génitale déguisée souvent d'une manière inconsciente en hypocrisie et « honorabilité ». Aussi bien, si les institutions primitives se sont perpétuées jusqu'à ce jour, elles ont perdu toute valeur économique, puisqu'au lieu d'apaiser la tension sexuelle elles l'exacerbent. Nous avons même maintenu les cérémonies d'initiation, mais en déguisant la signification originelle : au lieu d'initier la jeunesse aux secrets de l'amour génital, on en profite pour resserrer sur elle l'emprise des Églises.

Dans les milieux de notre civilisation, on ne pratique pas moins l'étreinte génitale que chez les peuplades primitives ; la promiscuité de notre jeunesse masculine est certainement plus prononcée, l'infidélité conjugale plus répandue que chez les « sauvages » à cause de la pression morale qui s'exerce chez nous et des troubles génitaux qui en résultent. Ainsi, si, d'une part, notre hypocrisie morale nous pousse à affirmer que nous nous distinguons des « sauvages » par notre « haute moralité » dont nous détenons le mono-

pole, on constate que, d'autre part, des voix s'élèvent — celles du pape, des étudiants à la croix gammée, des sexologues réactionnaires — pour pester contre la « dégradation des mœurs ». Pourtant la réalité est fort simple : *les primitifs ont gardé toute leur sensibilité génitale tandis que les « civilisés » sont incapables d'accéder à la satisfaction génitale parce que leur structure sexuelle est névrosée du fait des inhibitions morales acquises par l'éducation.* Des sondages ont montré que 90 % des femmes et 60 % des hommes en moyenne souffrent de troubles génitaux et sont incapables de satisfaction (1). Si nous dénonçons ainsi le mécanisme fondamental de l'économie sexuelle troublée des membres de notre société, il nous reste à prouver que les primitifs ne souffrent pas de troubles de la fonction sexuelle, que la satisfaction orgastique pendant l'acte sexuel est chez eux la règle.

C'est le grand mérite de Malinowski d'avoir dévoilé des détails sur la vie sexuelle des hommes primitifs qu'on ne trouve jamais dans les autres écrits qui se limitent à la description des formes extérieures de l'acte sexuel.

C'est ainsi que nous pouvons déduire d'un certain nombre de faits cités par Malinowski que les Trobriandais *aussi bien* que les Trobriandaises jouissaient de la puissance orgastique.

Tout d'abord, les Trobriandais sont convaincus « que l'homme blanc est incapable d'accomplir efficacement l'acte sexuel » (p. 338), c'est-à-dire de permettre à la femme de parvenir à l'orgasme ; en fait les indigènes sont d'avis que l'homme blanc déclenche trop rapidement l'orgasme (p. 338). Ce qui prouve explicitement, primo : que les Trobriandais connaissent fort bien les caractéristiques de la satisfaction sexuelle *authentique* ; secundo : que les Blancs parviennent trop tôt à l'orgasme si on les compare aux primitifs libres de toute contrainte et de toute inhibition morale (j'ai indiqué ailleurs que cette « éjaculation précoce »

(1) Cf. mon étude : « Les troubles mentaux en tant que problème social », dans *Der sozialistische Arzt.*

était caractéristique de l'homme victime de la répression sexuelle). Le fait que cette éjaculation précoce chronique, que le malade ne ressent pas comme pathologique, disparaît avec la suppression psychanalytique des inhibitions sexuelles acquises, prouve qu'il ne s'agit pas là de différences raciales. L'éjaculation précoce qui affecte la plupart des hommes de notre civilisation réduit aussi sensiblement la satisfaction génitale, puisque celle-ci exige un temps de friction prolongé permettant la concentration de toute la libido libre dans les organes génitaux (1).

La puissance orgastique de la femme trobriandaise est d'autre part attestée par le fait que la langue désigne par le même mot l'orgasme de la femme et l'orgasme de l'homme : tous deux se disent *ipipisi momona*, c'est-à-dire « le sperme s'écoule ». *Momona* désigne aussi bien le sperme que l'écoulement chez la femme (p. 339). Il va de soi que l'homme se retient jusqu'à ce que la femme accède à la satisfaction.

Les récits personnels des indigènes attestent également leur sensibilité sexuelle. Nous reproduisons, à titre d'exemple, un de ces récits :

« Lorsque je couche avec Dabugera, je la prends dans mes bras, je l'étreins de tout mon corps, nous frottons nos nez l'un contre l'autre. Nous suçons nos lèvres inférieures afin d'entrer dans un état d'excitation passionnée, nous suçons nos langues, nous nous mordons le nez, nous nous mordons le menton, nous nous mordons la joue et nous caressons tendrement nos aisselles et nos flans. C'est alors qu'elle dit : « O mon chéri, tu me chatouilles... avance, je sens fondre tout mon corps... de plaisir... avance, pénètre, pour que la sève s'écoule... continue, c'est une sensation délicieuse ! » (p. 341).

Au savoir de ces hommes primitifs s'opposent les théories de plusieurs de nos sexologues qui s'obstinent à prétendre que l'insatisfaction fait partie de la nature féminine, que la nature a doté la femme d'un vagin insensible et

(1) *Die Funktion des Orgasmus*, Int. Psa. Verlag (Chap. « Die orgastische Potenz »). *The function of Orgasm*, Orgone Institute Press, 1942. Traduc. française *La fonction de l'orgasme*, L'Arche.

d'autres élucubrations « scientifiques » sorties de cerveaux paralysés par le moralisme.

La plupart de nos femmes sont incapables d'accomplir un certain mouvement rythmique du bassin provoquant l'orgasme et augmentant la satisfaction de l'homme, mouvement que les prostituées exécutent d'une manière froide et calculée pour donner au partenaire l'illusion de l'excitation. Pour mieux accomplir ce mouvement et obtenir ainsi une plus grande satisfaction, les primitifs s'entraînent en position accroupie ; ils se moquent de la position coïtale de l'Européen qui empêche la femme d'exécuter les mouvements correspondants.

« Les indigènes jugent plus avantageuse la position accroupie, parce qu'elle gêne moins les mouvements correspondants de la femme... plusieurs Blancs m'ont cité le seul mot de la langue indigène qu'ils aient appris : *kubilabala* (« déplace-toi horizontalement ») ; on le leur avait répété avec une certaine impatience pendant l'acte sexuel » (p. 338-339).

Les plaintes des hommes blancs sur le manque d'excitabilité des femmes indigènes mettent en évidence l'inanité des déclarations sur la génitalité faites par des missionnaires et ethnographes intimidés qui ne tiennent pas, comme Malinowski, leurs connaissances des indigènes eux-mêmes. Chez nous, la frigidité des femmes n'est pas considérée comme une preuve de l'impuissance des hommes et de la répression sexuelle sociale ; les récits d'hommes blancs à la génitalité déformée nous en fournissent même la « preuve ethnologique ».

La puissance orgastique présuppose aussi une éducation sexuelle adéquate. Comme nous l'avons vu, les Trobriandais entraînent de bonne heure leur corps et leur appareil psychique à une meilleure perception du plaisir pendant l'acte sexuel, ce qui rend superflue par la suite l'assimilation d'une « technique amoureuse » particulière. Il existe pourtant des peuples primitifs chez lesquels l'initiation à l'acte sexuel est avant tout affaire de femmes. Il serait

intéressant d'établir si cet enseignement actif par des adultes n'est pas déjà *la réponse à une déformation de la structure sexuelle*, déformation due aux effets de la répression patriarcale de la sexualité infantile, s'il ne fait pas figure d'assistance sexuelle pendant les premières phases du patriarcat qui, à ce stade, tient déjà à la chasteté des jeunes filles mais pas encore à l'infirmité génitale de la femme.

C'est ainsi qu'Angus nous décrit par ces termes la cérémonie du *chensanwali* chez les Azimba d'Afrique centrale (*Zeitschrift für Ethnologie*, 1898, p. 479) :

« Au premier signe avant-coureur des premières règles, la mère conduit la jeune fille dans une hutte isolée faite de graminées, où elle apprend par des femmes les fondements des rapports sexuels et les différentes positions de l'accouplement. Afin de dilater le vagin, on y introduit une corne que l'on fixe à l'aide d'un bandage. Après la fin des règles, les femmes exécutent une danse devant la jeune fille qui se tient au milieu d'elles. Aucun homme n'a le droit d'assister à la scène : la jeune fille doit mimer par des gestes l'accomplissement du coït ; puis, on l'informe par des chants de la vie sexuelle et des devoirs de l'épouse ; elle apprend aussi qu'elle est tabou pendant les règles, et qu'elle doit porter, pendant cette période, une touffe d'herbe devant sa vulve. Les chants révèlent aussi à la jeune fille ses devoirs de *fidélité conjugale*, de femme enceinte, ainsi que les artifices par lesquels elle peut attirer son mari et maintenir son pouvoir sur lui. Cet enseignement n'a rien d'indécent, on le considère comme quelque chose de naturel ; *les femmes de cette tribu sont généralement chastes* » (cité d'après Havelock Ellis, *Sex in Relation to Society*).

Plus loin :

« En Abyssinie et à Zanzibar, on enseigne aux jeunes filles des mouvements pelviens destinés à augmenter le plaisir de l'accouplement ; il est déshonorant de ne pas connaître ces « duk-duk ». Les Swahili s'entraînent aussi à certains mouvements des hanches et des fesses. L'exercice se pratique par groupes de 60 à 80 femmes qui s'y livrent nues, jusqu'à huit heures par jour. Personne n'est autorisé à y assister. Zache a donné une description plus détaillée de cette danse (*Zeitschrift für Ethnologie*, 1899, p. 72). Cet entraînement des jeunes filles dure presque trois mois, après quoi elles rentrent chez elles en habits de fête. Des coutumes analogues existent, semble-t-il, aux Indes orientales néerlandaises et ailleurs. »

Ce récit est certainement entaché d'exagérations, mais il n'y a pas lieu de douter de la réalité de l'enseignement sexuel. Le fait que ces femmes vivent chastement et observent la fidélité conjugale atteste une société patriarcale avancée et notre hypothèse qu'il s'agit d'une tentative de guérir la génitalité troublée des femmes s'en trouve confirmée.

5) PAS DE NÉVROSES — PAS DE PERVERSIONS.

La théorie psychanalytique de la libido et des névroses enseigne, pour peu qu'on en tire les conséquences logiques, que les névroses ne peuvent exister dans une société d'individus dont la grande majorité vit en conformité des exigences de l'économie sexuelle, puisque les névroses sont l'aboutissement d'une vie génitale inhibée (1). Nos recherches sociologiques sur l'origine et l'effet de la morale antisexuelle ont d'autre part mis en évidence que c'est elle qui provoque le refoulement sexuel et la stase sexuelle qui en résulte, stase qui transforme les conflits psychologiques quotidiens en conflits névrotiques. L'étude psychanalytique des perversions montre qu'elles sont en dernière analyse la conséquence de la déviation de l'énergie sexuelle de son objectif génital normal ; par cette inhibition de la génitalité les demandes prégénitales sont surinvesties d'énergie, ce qui provoque, dans certaines conditions bien déterminées, leur réapparition comme perversions. La

(1) [1934] J'assume seul la responsabilité de cette théorie; Freud et son école la rejettent et la combattent; ils prétendent qu'elle ne saurait être déduite de la psychanalyse. Sur un point, je suis d'accord avec Freud : ce concept fondamental de l'économie sexuelle découle de la découverte de la fonction orgastique de la génitalité et de son insertion dans la doctrine psychanalytique. La théorie de l'économie des psychopathies s'en est trouvée profondément bouleversée. C'est là l'origine du fossé qui sépare de nos jours la théorie de l'économie sexuelle de la théorie psychanalytique moderne des névroses.

fixation sur un but pulsionnel infantile, fixation que la théorie psychanalytique considère comme une de ses bases, est la conséquence directe *de la répression de la vie amoureuse génitale naturelle* des enfants et des adolescents par l'ordre anti-sexuel dont les parents sont les organes exécutifs.

Comme l'éducation sexuelle moraliste est indissolublement liée à l'apparition du profit dans l'histoire humaine et se développe avec lui, les névroses sont les conséquences de l'ordre social patriarcal.

Or, les observations de Malinowski et ses études comparatives nous fournissent la preuve irréfutable de cette relation, de même qu'elles nous ouvrent la perspective de l'auto-régulation de la vie sexuelle par la satisfaction génitale.

Malinowski a eu l'occasion d'examiner, après la société à prédominance matriarcale des Trobriandais, une autre société de primitifs habitant les îles Amphlett. Ce peuple, écrit Malinowski, ressemble aux Trobriandais par la race, les coutumes et la langue, mais s'en distingue sensiblement par son organisation sociale ; il affiche des normes très strictes en matière de morale sexuelle et réprouve les rapports sexuels préconjugaux ; il ignore les institutions des Trobriandais favorisant la vie amoureuse génitale ; ce qui le caractérise c'est la solidité beaucoup plus prononcée du lien familial. Bien que l'organisation soit dans l'ensemble encore matriarcale, elle dispose d'une autorité patriarcale plus marquée, « faits qui conjointement avec la répression sexuelle nous offrent le tableau d'une vie enfantine qui ressemble beaucoup à la nôtre », écrit Malinowski. Il ajoute : « Je ne pourrais nommer, chez les Trobriandais que je connais fort bien, un seul homme, une seule femme hystérique ou seulement neurasthénique. Je n'ai jamais trouvé chez eux des tics nerveux, des actes compulsifs ou des idées compulsives [1]. » On rencontre parfois le

[1] Malinowski : *Sex and Repression in Savage Society* (p. 86 s.).

crétinisme, l'idiotie et la dysphémie ; de même des crises de colère et de violence. Les indigènes les attribuent aux effets de la magie noire. Les Trobriandais pensent qu'il y a, dans les îles Amphlett, un autre genre de magie noire qui provoque les différentes formes d'actes compulsifs, d'idées compulsives et de symptômes nerveux :

« ... Ce qui me frappait le plus pendant mon séjour aux îles Amphlett était le fait qu'elles étaient habitées d'une communauté de neurasthéniques... Quittant les Trobriandais ouverts, joyeux, cordiaux, d'abord agréable, je m'étonnais de me trouver soudain dans une communauté d'hommes qui se méfiaient de chaque visiteur, qui s'impatientaient au travail, qui se montraient souvent arrogants. Les femmes se sauvèrent lorsque je débarquai et se tinrent cachées durant toute la durée de mon séjour... j'ai trouvé quantité de gens affectés d'une certaine nervosité (affected with nervousness) (1). »

Plus intéressantes encore pour la compréhension des rapports entre organisation sociale, économie sexuelle et névroses sont les observations de Malinowski chez les Mailu, peuplade entièrement organisée selon le schéma patriarcal, habitant la côte méridionale de la Nouvelle-Guinée : « ... Les familles sont placées sous une autorité paternelle très marquée, leurs préceptes moraux visent au refoulement sexuel. J'ai rencontré parmi ces primitifs un grand nombre de neurasthéniques se prêtant peu aux recherches et informations ethnographiques » (*l. c.*, p. 89). Plus loin nous lisons :

« Il est parfaitement exact que la liberté de la vie sexuelle des Trobriandais barre la route à toute homosexualité. Ses brèves apparitions aux îles Trobriand sont dues à l'influence des Blancs et plus spécialement de leur morale. Ainsi, dans les missions, garçons et filles étaient éduqués dans des maisons strictement séparées... Ils étaient donc forcés de s'entraider réciproquement à leur manière puisqu'on leur refusait ce que chaque Trobriandais considère comme son droit le plus strict et son devoir. Une étude approfondie des peuplades exposées ou non à l'influence des missionnaires met en évidence que l'homosexualité est la règle là où la morale de l'homme blanc est imposée à l'indigène d'une manière aussi peu rationnelle et anti-scientifique » (p. 90).

(1) *Ibidem* (p. 88).

Nous voyons là l'effet de l'expansion de l'économie capitaliste qui envoie d'abord ses missionnaires auprès des indigènes pour les « conditionner » par le moralisme, l'alcool, la religion et d'autres « biens culturels », pour la défense desquels la peste émotionnelle fait appel à ses savants les plus qualifiés et les plus géniaux. Il nous faut cependant constater que l'évolution propre de la société matriarcale aboutit nécessairement, bien que d'une manière plus progressive et plus lente, au même phénomène qualitatif de la morale sexuelle. Les missionnaires et autres brigands blancs ne font qu'accélérer ce processus en lui imprimant toute la cruauté du « représentant de la civilisation » impuissant et cupide.

Ajoutons quelques autres remarques de Malinowski sur l'attitude des Trobriandais face aux perversions : la « luxure contre nature » y est inconnue. Les indigènes considèrent des phénomènes tels que sodomie, homosexualité, fétichisme, exhibitionnisme, masturbation, comme de lamentables moyens d'ersatz de l'étreinte génitale naturelle, comme des actions mauvaises dignes d'un fou. Un Trobriandais se sentirait blessé dans sa vanité si l'on pouvait supposer qu'il fût incapable de satisfaire ses besoins par la plaisante voie naturelle et que, pour cette raison, il recourût aux succédanés. Il méprise les perversions comme il mépriserait un homme qui se nourrirait d'aliments de peu de valeur et impurs au lieu de manger des choses bonnes et saines.

« Je vais reproduire ici quelques propos typiques entendus au sujet des perversions : " Aucun homme et aucune femme de notre village ne s'y livre. " " Personne n'aime percer des excréments. " " Personne ne préfère son chien à sa femme. " " Seul un idiot (*tonagawa*) le ferait. " " Seul un *tonagowa* se masturbe. C'est une grande honte. Nous savons qu'aucune femme ne s'accouplerait avec un tel individu. " " Nous savons qu'un homme qui s'y livrerait ne trouverait pas femme. " Tous les témoignages des indigènes mettent l'accent sur l'insuffisance des ersatz, du pis-aller, et plaignent la triste condition d'un homme qui s'en contenterait,

déplorent son indigence sexuelle. On cite l'exemple d'Orato'u, l'idiot du village d'Omarakana, estropié dysphémique, ou de quelques albinos, de quelques femmes particulièrement laides. De tels gens s'adonnent peut-être à certaines perversions, mais jamais un homme normal ou une femme normale! Si l'on définit l'inversion comme un rapport au cours duquel la détente est provoquée régulièrement par le contact avec un corps de même sexe, les amitiés masculines des Trobriandais ne sont pas homosexuelles, l'inversion étant un phénomène très rare. Car cette pratique est considérée comme moralement mauvaise et impure, puisqu'elle implique le contact avec des excréments, contact qui répugne aux indigènes. Alors que les marques habituelles d'affection entre personnes du même sexe sont parfaitement admises, on rejette avec indignation toute caresse érotique telle que grattements, extraction de cils par les dents, contacts de lèvre à lèvre » (Malinowski, *La vie sexuelle des sauvages*, p. 470-471).

Les Trobriandais développent donc une fierté génitale et un sens de l'honneur correspondant (*idéal du Moi prosexuel*), qui leur permettent de se faire une idée judicieuse de la nature profonde de la perversion. Notre atmosphère sociale anti-sexuelle a influencé nos meilleurs sexologues au point qu'ils ne reconnaissent pas cette relation fort simple entre trouble de la puissance par la répression sociale de la vie d'amour naturelle et perversion, la satisfaction du remplacement tenant lieu de génitalité : « à plus d'un égard, les régulations des Trobriandais sont mieux fondées sur le plan biologique que les nôtres; à certains égards, elles sont plus fines et plus judicieuses, à d'autres elles constituent une protection efficace du mariage et de la famille », écrit Malinowski (*loc. cit.*, p. 440).

Les deux premières constatations sont exactes : la vie génitale de ces primitifs est soumise à une régulation naturelle, conforme à l'économie sexuelle ; c'est là une base qui permet l'épanouissement d'une haute culture sexuelle. Quant à la prétendue « protection du mariage et de la famille », c'est Malinowski qui l'infère, puisqu'il n'a pas réussi, en dépit de ses recherches personnelles, à se libérer du concept biologique de la famille.

« Les formes de libertinage que l'on rencontre aux îles Trobriand s'insèrent si parfaitement dans la structure du mariage individuel, de la famille, du clan, des groupes locaux et remplissent certaines tâches avec tant de précision qu'il est inutile d'expliquer des phénomènes marquants et incompréhensibles par des situations antérieures hypothétiques. Ces formes existent encore de nos jours, parce qu'elles servent, concurremment avec le mariage et la famille, au plus grand bien du mariage et de la famille ; rien ne nous force à penser qu'il y avait autrefois d'autres causes expliquant leur existence que celles que nous observons encore aujourd'hui » (*loc. cit.*, p. 537-538).

Nous nous appuierons sur les relations de ce même Malinowski pour prouver que la vie génitale « libertine » des Trobriandais, vie soumise à la régulation biologique, s'oppose bel et bien à leur mariage et à leur famille, et que nous sommes bien forcés de nous décider soit pour le « libertinage » sans névroses et perversions, soit pour le mariage et la famille avec son cortège de perversions, de névroses et de détresse sexuelle.

« Je ne saurais dire si ces perversions mutuellement complémentaires tiennent un rôle important dans la vie sexuelle des indigènes. Les formes cruelles de tendresse — coups de griffe, morsures, crachements — que l'homme doit subir plus que la femme, prouvent qu'elles font partie des composantes érotiques du jeu d'amour des indigènes. Mais la flagellation en tant qu'habitude érotique est absolument inconnue aux îles Trobriand ; l'idée même que la cruauté — qu'elle soit pratiquée activement ou subie passivement — puisse conduire à une détumescence bienfaisante est jugée incompréhensible et même ridicule par les indigènes. Je serais donc d'avis que ces perversions n'existent pas dans leur forme la plus caractéristique...

Très probablement, on pratique au cours des jeux d'amour intimes la *fellatio*... Je tiens ces connaissances exclusivement d'hommes ; ceux-ci m'ont affirmé qu'un homme ne toucherait jamais de cette manière aux organes génitaux féminins ; mais on m'assurait en même temps que le pénilinctus se pratiquait sur une très grande échelle. Or, je ne suis nullement convaincu de la véracité de ces affirmations masculines. L'expression *ikanumwasi kalu momona* (lécher les écoulements des organes génitaux) désigne les deux formes de *fellatio* » (*l. c.*, p. 475).

« La masturbation est une pratique courante que l'on évoque souvent par plaisanterie. Mais les indigènes affirment que seul

un idiot s'y livrerait ou un albinos, ou un dysphémique, autrement dit, des personnes ne disposant pas de femmes. C'est pourquoi on considère la masturbation comme peu élégante et indigne d'un homme, mais on ne la prend pas très au sérieux ; en tout état de cause, on n'est pas très sévère pour elle. La même remarque s'applique à la masturbation féminine.

... L'exhibitionnisme par contre est pour les indigènes un objet de mépris et de dégoût.

... En traitant des à-côtés de la pulsion sexuelle, il est impossible de tracer une frontière précise entre certaines pratiques — telles que *fellatio* et d'autres manifestations de tendresse exagérées — considérées comme jeux sexuels préparatoires d'une part et ces mêmes pratiques comme une fin en soi, c'est-à-dire comme perversions définitives, de l'autre. Le tout est de savoir si elles s'intègrent au jeu amoureux aboutissant au coït ou si elles sont destinées à elles seules à provoquer la détumescence. On aurait tort d'oublier dans ce contexte que l'excitabilité nerveuse des indigènes est infiniment moindre que la nôtre ; leur imagination érotique est relativement peu développée ; l'excitation sexuelle et la tumescence ne sont obtenues que par la vue, l'odeur ou le contact des organes génitaux ; l'orgasme ne peut être obtenu, chez l'homme et chez la femme, que par des contacts corporels plus poussés, par des jeux érotiques préparatoires et surtout par le frottement prolongé des muqueuses. On peut donc supposer que le jeu préparatoire se transforme chez les indigènes moins facilement en une fin en soi, partant en perversion, que chez les peuples plus excitables » (p. 475-476). « Des scènes comme on en voit dans chaque jardin public européen après la tombée de la nuit ou même plus tôt seraient absolument inconcevables dans un village trobriandais » (p. 478-479). « L'attitude des Trobriandais à l'égard des excès sexuels montre bien qu'ils apprécient la retenue, la dignité et la réussite ; elles ne conviennent pas seulement à l'homme, mais elles prouvent qu'il n'a pas besoin de jouer les têtes brûlées. La loi morale qui commande de renoncer à toute violence, à toute impétuosité et à toute rhétorique dans le domaine érotique se fonde sur la conviction intime que de tels moyens sont malhonnêtes, car la vraie valeur et la vraie dignité consistent à se rendre désirable, à conquérir l'autre par des avantages personnels, par la beauté et la magie » (p. 491).

Nous voyons que les appréciations morales des Trobriandais se distinguent essentiellement des nôtres. Notre échelle des valeurs se fonde sur la négation de la sexualité, celle des Trobriandais a pour base une appréciation *posi-*

tive de la vie sexuelle génitale parce qu'ils ont pleinement conscience du caractère morbide et taré des perversions. « Quand une femme n'a pas d'hommes qui viennent la voir et prend elle-même l'initiative d'aller voir un homme, nous la qualifions de « putain ». « Il est évident, écrit Malinowski très justement, que de telles femmes sont moralement condamnées parce que l'insuccès érotique passe pour un déshonneur » (p. 489). Il en est de même chez nous, mais ce jugement moral reste secret et n'est pas accepté officiellement. La conception autoritaire de la discipline et de la morale émet des jugements négatifs parce qu'elle considère — non pas l'insuccès — mais au contraire le désir sexuel en dehors du mariage et, dans certains milieux, même dans le mariage, comme un déshonneur. Les appréciations différentes selon qu'elles se fondent sur l'économie sexuelle ou sur des vues moralistes entraînent aussi des conséquences fort différentes : la première pousse à l'épanouissement des valeurs génitales de la beauté et du pouvoir d'attraction des corps, la seconde préconise au contraire l'étiolement de la génitalité, la dissimulation et l'enlaidissement des corps (cf. l'Église s'opposant à la gymnastique féminine).

Prenons un autre exemple de l'échelle des valeurs du Trobriandais fondée sur l'économie sexuelle : il condamne la lubricité et la luxure qui sont des produits typiques de la répression sexuelle. « L'incapacité de dominer ses pulsions », écrit Malinowski, « qui pousse à une activité sexuelle continuelle et agressive est méprisée, qu'elle soit le fait d'un homme ou d'une femme » (p. 488). De toute évidence, nous avons affaire ici à une impropriété du terme. Le Trobriandais ne rejette pas l'incapacité de se maîtriser, mais l'incapacité de satisfaire ses besoins sexuels, incapacité considérée comme la base de l'agressivité sexuelle pathologique. C'est ce qui ressort très nettement de l'attitude générale des Trobriandais qui peuvent accomplir tous les jours l'acte sexuel et ignorent les inhibitions génitales.

Notons ici un fait important : le névrosé ou pervers guéri qui naguère se signalait par sa lubricité, son agressivité sexuelle et son insatiabilité, dues à son incapacité de satisfaire ses besoins, fait preuve, après sa guérison et dans la mesure même où sa génitalité se trouve libérée de la pression moralisante, où il passe d'une attitude anti-sexuelle à une attitude pro-sexuelle, de la même réserve naturelle, du même souci de choisir son partenaire en fonction de l'économie sexuelle, du même refus du commerce avec les prostituées, de la masturbation et des actes pervers comme fin en soi, que le Trobriandais organisé depuis sa plus tendre enfance selon les normes de l'économie sexuelle. Nous sommes donc en droit d'affirmer que la suppression des inhibitions morales favorise la régulation de la vie amoureuse selon les normes de l'économie sexuelle, tandis que le moralisme sexuel aboutit au contraire de ce qu'il prétend promouvoir.

Nous examinerons au chapitre suivant les modifications dans le sens de la morale européenne et américaine, que le développement du patriarcat enfonce comme un coin dans cette société soumise à la régulation par l'économie sexuelle. Et nous verrons qu'avec la force de l'emprise du moralisme sexuel apparaissent aussi des phénomènes si caractéristiques de nos unités de culture, notamment tous ceux qui dépendent de l'institution du mariage et de ses fondements économiques.

2 CONTRADICTIONS ÉCONOMIQUES ET SEXUELLES CHEZ LES TROBRIANDAIS

1) L'ORGANISATION MATRIARCALE ET LA MONTÉE DU PATRIARCAT.

L'organisation matriarcale de la société trobriandaise au nord-ouest de la Mélanésie explorée par Malinowski permet d'éclairer la genèse obscure de la morale antisexuelle et ses rapports avec le début de la formation des classes. Voici pourquoi :

Malinowski affirme à plusieurs reprises au cours de son récit qu'il a constaté, chez les Trobriandais, de curieuses contradictions entre la succession maternelle et la division matriarcale du clan d'une part, et le rôle que tient dans cette société l'homme, que ce soit le frère de la mère ou l'époux de l'autre. Nous commencerons par exposer les faits avant d'en tirer des conclusions. Signalons toutefois, en anticipant, qu'il s'agit de contradictions entre l'organisation matriarcale (encore en vigueur) et l'organisation patriarcale (naissante). Écoutons d'abord le rapport de Malinowski sur l'organisation économique et sociale des Trobriandais, qu'il considère à juste titre comme la base de la situation sexuelle (1).

(1) La description qui va suivre s'appuie sur *Crime and Custom n Savage Society*, p. 1-39.

L'archipel des Trobriands est situé au nord-est de la Nouvelle-Guinée : il se compose d'un groupe d'îles coraliennes plates entourant une vaste lagune. Les terres sont fertiles, les lagunes poissonneuses. Les insulaires font du commerce d'île à île tandis que les habitants de la côte commercent avec les habitants de l'intérieur. On troque des produits horticoles et des poissons sur une vaste échelle. La production est communautaire, de même la distribution des produits. La description que Malinowski nous fournit de l'ordre de propriété des pirogues fait ressortir avec netteté le fait que l'organisation économique trobriandaise était à l'origine communautaire. Il est vrai que dans chaque pirogue ne se trouve qu'un seul homme qualifié de « propriétaire légitime » (« rightful owner ») ; mais les hommes qui se servent d'une pirogue appartiennent en général au même sous-clan : ils se trouvent soumis à des obligations précises. Ainsi, quand la communauté décide d'aller à la pêche, le propriétaire ne peut en interdire l'utilisation. Malinowski parle souvent de la propriété et il cite toujours, dans ce contexte, la pirogue. Or, les obligations imposées au « propriétaire » de la pirogue mettent en évidence que cette propriété n'est guère comparable à notre propriété des moyens de production, qu'elle représente en réalité une propriété commune. Si le « propriétaire » est empêché de prendre la mer, il doit soit laisser la pirogue aux autres, soit envoyer un remplaçant. Chaque homme faisant partie du groupe d'une pirogue a sa place précise et une tâche précise à accomplir. Chacun reçoit aussi une partie du produit de la pêche. Malinowski ne dit nulle part que la possession de la pirogue entraîne des privilèges spéciaux. Le terme de *toli* (propriétaire) ne fait qu'exprimer une valeur, une distinction, « qui ne donne pas droit à l'utilisation exclusive de l'objet » (*Vie sexuelle*, p. 24). « Thus the ownership and use of the canoe consists of a series of definite obligations and duties uniting a group of people into a working team » (*Crime and Custom*, p. 18).

Le propriétaire ainsi que les autres membres du groupe sont autorisés à céder leurs droits à quelque parent ou ami, mais cela donne toujours lieu à une rémunération. Malinowski souligne que cette manière d'agir ne doit pas être identifiée au communisme, car dans ce cas, une société de dépôt moderne serait également « communiste ». Mais il constate aussi que nous avons affaire ici à un système de division de travail et d'obligations réciproques, où convergent le sentiment absolu du devoir et de la nécessité de la collaboration d'une part et l'intérêt personnel (« self-interest ») et des privilèges de l'autre. Ce que Malinowski nous dit de la propriété des pirogues correspond exactement au communisme primitif tel que le définit Karl Marx. Le propriétaire de la pirogue (« the master of the canoe »), qui est en même temps le chef du groupe, est surtout obligé de financer la construction d'une nouvelle pirogue (nous sommes en régime de troc) lorsque l'ancienne n'est plus en état de prendre la mer ; les autres membres du groupe lui prêtent alors main forte. De cette manière, chaque membre se trouve lié par un système d'obligations réciproques. Chaque copropriétaire (« joint owner ») a droit à une place déterminée et aux privilèges qui s'y rattachent. Il est en revanche tenu de jouer le rôle qui lui incombe, ce qui lui rapporte un titre précis (« propriétaire », « observateur des poissons », « porte-filet », etc.). Nous sommes donc en présence d'une propriété commune, d'une division du travail, d'une socialisation des tâches, d'une répartition des produits en fonction de ce travail : bref d'un *communisme primitif*.

Les affaires de troc se règlent en général entre deux villages. On garde une part des poissons, on échange l'excédent contre les produits horticoles de l'autre village. Chaque pêcheur est rigoureusement tenu de régler sa dette à l'horticulteur qui lui livre les produits de son jardin et vice versa. Aucun partenaire n'est autorisé à refuser le troc ou à différer le paiement.

Ce système juridique, écrit Malinowski, repose sur la « symétrie des transactions sociales » (*Crime and Custom*, p. 25), sur la réciprocité des services, si bien que le troc constitue un système d'engagement social de nature économique. Le principe de réciprocité remplace la sanction sociale de chaque règlement. Deux parties qui échangent des services et des fonctions surveillent réciproquement l'exactitude et l'honnêteté des échanges. Ce principe bien ordonné du troc (« well-assessed give and take ») conditionne le déroulement libre et la manière aisée des affaires.

Arrêtons là notre exposé sur les bases économiques ; nous reviendrons plus en détail sur la structure économique et sociale de la société trobriandaise lorsque nous nous pencherons sur le problème des contributions qui ont lieu lors d'un mariage.

Le facteur le plus important du système juridique des Trobriandais est l'idée que c'est la mère qui élabore toute seule le corps de son enfant et que l'homme ne contribue en aucune manière à sa venue au monde, que l'enfant se compose de la même substance que la mère, qu'il n'y a aucun lien corporel entre le père et l'enfant ; on ignore absolument le rôle de l'homme dans la procréation. C'est la raison pour laquelle la hiérarchie des clans et les tabous d'inceste ne se réfèrent qu'à la lignée maternelle. Tous les consanguins de la lignée maternelle forment un clan, clan divisé en sous-clans, qui se distinguent par une consanguinité plus ou moins proche.

« Les sous-clans sont au moins aussi importants que les clans, car les membres d'un même clan sont effectivement consanguins, de même rang et forment l'unité locale de la société trobriandaise. Chaque communauté villageoise locale se compose exclusivement d'individus appartenant à un seul sous-clan ; ils ont les mêmes droits sur le sol du village, les terres maraîchères environnantes et un certain nombre de privilèges locaux. Les « grands villages » se composent d'un certain nombre d'unités locales, mais chaque unité possède un terrain villageois d'un seul tenant et de vastes terres maraîchères attenantes » (*Vie sexuelle*, p. 495).

Les membres du sous-clan sont soumis à un tabou d'inceste rigoureux, ceux du clan à un tabou d'inceste quelque peu adouci. Les membres d'un sous-clan se considèrent comme des consanguins au sens propre du terme, tandis que les membres du clan dont fait partie le sous-clan ne voient dans la consanguinité qu'une sorte de symbole. Il existe en tout quatre clans appartenant à quatre catégories totémiques. Les indigènes sont d'avis que l'appartenance à un clan est innée tout comme telle particularité somatique.

Le frère de la mère (l'oncle maternel) jouit auprès des enfants d'une situation privilégiée par rapport à l'époux, le père de l'enfant. Dans la société matriarcale, c'est lui, l'oncle maternel, le chef proprement dit de la famille. Il est le « tuteur » des enfants de sa sœur, il leur enseigne, lorsqu'ils sont adultes, les arts magiques et les idéaux du clan, il est respecté par les enfants ; il est le modèle de l'adolescent qui, un jour, héritera de lui. L'oncle maternel est d'autre part tenu de prendre soin de sa sœur et de lui procurer la dot. L'époux tient plutôt le rôle d'un ami qu'on estime, qui s'occupe tendrement des enfants de sa maîtresse, qui s'applique à être le camarade et compagnon adulte de ceux-ci. Ces rapports expliquent pourquoi les enfants n'adoptent pas, à l'égard de leur père (dans la société trobriandaise la notion de *père* n'a qu'une valeur strictement sociale), une attitude comparable à la nôtre ; ils ne le considèrent pas comme une autorité mais comme un ami. L'autorité est représentée par l'oncle maternel.

A ce principe strictement matriarcal s'oppose un autre qui porte, du moins dans ses aspects sociaux, des traits patriarcaux. Les institutions qui s'y réfèrent sont les suivantes : notons d'abord que le mariage est « patrilocal », ce qui veut dire que l'épouse s'établit au village de l'époux. Seul le fils d'un chef de tribu a droit au mariage « matrilocal », ce qui, comme nous le verrons par la suite, a des

raisons économiques bien déterminées. L'époux, en effet, défend des intérêts de propriété ; c'est lui aussi qui exerce la fonction de pouvoir proprement dite, même si celle-ci découle de la lignée maternelle. C'est là que s'amorce le conflit entre le matriarcat originel et le patriarcat naissant. Malinowski parle d'institutions « qui satisfont aussi bien la loi du clan et ses exigences matriarcales que les exigences de l'amour paternel qui voudrait faire bénéficier le fils d'un maximum de privilèges » (*l. c.*, p. 95). Nous verrons bientôt que cet « amour paternel » avec ses exigences et ses postulats représente déjà les premiers degrés d'un patriarcat économique authentique. La communauté villageoise a aussi un chef, plusieurs communautés sont dotées d'un « super-chef » jouissant de nombreux privilèges. Quant à la femme, elle est « exclue de l'exercice du pouvoir, de la propriété terrienne et de beaucoup d'autres privilèges ; il s'ensuit qu'elle ne siège pas dans l'assemblée tribale, qu'elle n'a pas voix aux délibérations publiques ayant pour objet l'horticulture, la pêche, la chasse, les expéditions outre-mer, la guerre, les actions rituelles, les festivités, les danses » (p. 36).

Nous distinguons ici des indices tellement évidents du patriarcat que nous ne pouvons partager l'avis de Malinowski qu'il s'agit simplement d' « exigences de l'amour paternel ». Il est facile de déduire, par un raisonnement économique, de la coutume de la contribution dotale, que nous avons affaire ici aux premières amorces d'une domination patriarcale. Mais examinons d'abord de plus près la position du chef de clan :

« Il est à remarquer que la source de la puissance est en premier lieu d'ordre économique : le chef de clan en tant que pouvoir exécutif ne peut accomplir beaucoup de ses fonctions et exiger certaines prérogatives que parce qu'il est l'homme le plus riche du village. Il a droit à des hommages, à l'obéissance et à des services ; il peut exiger que ses sujets participent à des guerres, des expéditions et des festivités. Mais il est obligé de rémunérer ses hommes au tarif fort. Il doit organiser de grandes fêtes et

financer toutes ses entreprises en nourrissant les participants et en rémunérant les principaux acteurs. La puissance aux îles Trobriand est essentiellement ploutocratique. Un autre trait de ce système de gouvernement n'est pas moins curieux et inattendu : bien que le chef de clan ait besoin de gros revenus, rien de tel ne se rattache à sa charge ; les habitants de son territoire ne lui paient pas de tributs importants comme le font d'autres sujets à leurs souverains. Les friandises que les villageois lui offrent tous les ans — le premier poisson de la saison de pêche, des primeurs, notamment des noix et des fruits — ne constituent absolument pas de revenus dignes de ce nom ; car le chef est tenu de les payer selon leur valeur. Ses vrais revenus proviennent presque exclusivement des contributions annuelles de ses mariages ; celles-ci sont très élevées car il a beaucoup de femmes et chacune est bien plus richement dotée que si elle avait épousé un homme ordinaire » (p. 130-131).

Le chef de clan est seul autorisé à pratiquer la polygamie. Nous savons qu'il y a, en matière de recherche ethnologique, deux grandes écoles dont les thèses s'opposent. La première voit dans l'organisation matriarcale la forme originelle de la société humaine qui a donné naissance, dans le cours de l'évolution économique, à l'organisation du patriarcat et à la polygamie. Les principaux défenseurs de cette théorie sont Morgan et Engels. L'autre école est d'avis que l'organisation familiale telle que nous la voyons aujourd'hui, à savoir l'organisation patriarcale, a existé depuis l'époque primitive ; elle aurait été l'organisation originaire de la horde primitive polygame sous la conduite d'un mâle particulièrement fort. C'est cette dernière théorie qui a été adoptée aussi par Freud. Nous ne discutons pas ici les arguments pour et contre l'une et l'autre théorie, nous les mentionnons simplement en passant parce que nous trouvons chez les Trobriandais les deux formes d'organisation intimement imbriquées l'une dans l'autre. Signalons encore que les défenseurs du matriarcat comme forme originelle d'organisation mettent en avant l'élément sociologique et économique, tandis que les tenants de la théorie du patriarcat considèrent en premier

lieu le processus biologique et psychologique de l'évolution de la société et de la famille humaine.

Or, les recherches de Malinowski sur les Trobriandais prouvent d'une manière irréfutable que chez cette peuplade, le processus de *transformation* des conditions sociales, économiques et idéologiques s'est opéré *à partir du matriarcat en direction du patriarcat.* Nous avons ici la possibilité d'observer directement un processus que l'on tente de déduire ordinairement, par un raisonnement logique, de l'observation d'organisations purement matriarcales et purement patriarcales.

Avant d'examiner en détail ce processus il nous faut dresser le catalogue des transformations observées :

1) Le pouvoir passe de la femme à l'homme. L'augmentation de puissance est proportionnelle au rang hiérarchique. Par rapport aux citoyens, c'est le chef de clan qui dispose de la plus grande puissance tandis que ses femmes ont le moins de droits.

2) La liberté de la vie sexuelle génitale est remplacée par la contrainte du mariage imposé.

3) Le remplacement de l'attitude pro-sexuelle par une attitude anti-sexuelle, de l'encouragement de la vie génitale préconjugale par le commandement de l'ascèse préconjugale ; et — c'est là le point le plus important :

4) La division progressive de la société en groupes d'exploiteurs et d'exploités.

Ce que nous percevons, c'est donc le processus du déplacement du pouvoir et non sa genèse. Par contre, nous voyons directement les premières amorces de la répression sexuelle et de la division en classes à ses débuts.

Le mécanisme central de ce processus de transformation est le rite des contributions dotales.

2) LA DOT EN TANT QU'AGENT DESTRUCTEUR DE LA SOCIÉTÉ MATRIARCALE.

a) *La conclusion du mariage.*

La conclusion du mariage se fait pour ainsi dire sans cérémonies. Lorsqu'une liaison a pris un caractère permanent, l'apparition fréquente en public des partenaires suffit pour manifester leur volonté de conclure le mariage. Les divorces ne sont guère plus compliqués ; chaque époux a le droit de quitter son partenaire s'il entend dissoudre le lien communautaire. Nous avons affaire à ce que Morgan désigne par le terme de « mariage de pariade », qui constitue le premier degré de notre mariage monogame permanent. Mais nous verrons par la suite que l'homme est bien plus intéressé que la femme par la conclusion et le maintien du mariage :

« Les formalités de divorce sont aussi simples que les formalités de mariage. La femme quitte la maison du mari avec tout ce qu'elle possède et s'établit dans la hutte de sa mère ou de sa parente la plus proche du côté maternel. Elle y attend la suite des événements ; pendant ce temps elle bénéficie de la liberté sexuelle la plus totale. Dans la plupart des cas, l'homme tentera de ramener sa femme. Il lui enverra ses amis avec un « cadeau de réconciliation » (*koluluvi* ou *lula*) pour son épouse et les personnes avec lesquelles elle vit. Il arrive que les cadeaux soient d'abord refusés ; mais les ambassadeurs de l'époux reviennent sans cesse à la charge. Si la femme finit par accepter les dons, le divorce prend fin, la femme doit rejoindre son mari, le mariage est rétabli. Si le geste de la femme est sérieux, qu'elle n'ait vraiment pas l'intention de vivre encore avec son époux, les cadeaux ne sont pas acceptés. Dans ce cas, l'homme doit se débrouiller comme il peut, c'est-à-dire qu'il doit tâcher de trouver une autre jeune fille. La dissolution du mariage n'entraîne pas la restitution des cadeaux de mariage échangés lors de sa conclusion » (p. 146).

Tant que dure le mariage, le lien entre les deux époux est « solide et exclusif ». Il est garanti par la loi, la morale, la coutume.

C'est donc dans le mariage que nous rencontrons pour la première fois les exigences et habitudes moralistes ainsi que les conséquences typiques de la morale conjugale imposée : celles-ci ne nous paraissent pas étranges et saugrenues comme la vie sexuelle préconjugale ; bien au contraire, elles nous sont parfaitement familières. Les liens sont plus solides, on exige la fidélité, on punit l'infidélité. La jalousie et l'adultère viennent troubler la vie d'amour. « Aux îles Trobriand, toute infidélité conjugale est condamnée avec une rigueur qui n'a rien à envier à la doctrine chrétienne et aux loix européennes » (p. 115). L'opinion publique puritaine ne saurait être plus sévère. Ne dirait-on pas que l'auteur entend ici faire allusion au concept d'une « morale conjugale obligatoire innée » ? Nous ne tomberons pas dans le piège et nous nous contenterons de dégager d'une comparaison entre la situation trobriandaise et l'Église catholique et le puritanisme américain, la conclusion que les mêmes causes produisent les mêmes effets.

Signalons pour commencer quelques autres symptômes caractéristiques du commencement de la répression sexuelle : il n'est pas permis de faire une allusion aux rapports sexuels des époux ou à leur vie amoureuse pré-conjugale ; il serait indécent de contrevenir à cette coutume. La première période du mariage est marquée par la continence :

« Bien qu'il n'existe pas, pour cette phase, de tabou sexuel formel, les jeunes mariés songent pendant cette période qui correspond à peu près à notre " lune de miel " bien moins à l'amour qu'avant le mariage. Ainsi, on m'a rapporté la déclaration suivante : " Nous avons honte dans la maison de nos parents. Au *bukumatula* un homme a des rapports avec sa bien-aimée avant le mariage. Après, ils partagent la même couche dans la maison des parents, mais ils gardent sur eux leurs vêtements. " Le jeune couple se sent mal à l'aise et morose dans sa nouvelle situation. Le premier temps après la conclusion du mariage est une période naturelle de continence » (p. 110).

Alors que le repas pris en commun a été naguère une entreprise impossible et même indécente, il devient sou-

dain le symbole par excellence du mariage ; c'est le repas pris en commun qui marque l'intention du mariage ou sa conclusion. Les gens mariés sont soumis à des règles de convenance très strictes. Ainsi, les époux n'ont pas le droit de manifester par des gestes leur tendresse réciproque. La femme mariée n'a plus le droit de participer à des jeux de cache-cache parce qu'ils offrent à la jeunesse de multiples occasions d'étreintes sexuelles. On dirait que les coutumes expriment la conscience très nette que le mariage non seulement n'ajoute rien à la vie d'amour, mais s'oppose au contraire à la génitalité.

« Intéressant et surprenant est le contraste entre la liberté et le naturel marquant habituellement les rapports entre l'homme et son épouse et la rigueur des préceptes en matière sexuelle ; les époux évitent soigneusement tout geste qui pourrait trahir leur tendresse réciproque. Ils ne se promènent jamais la main dans la main ou bras dessus bras dessous ; on appelle ce geste *kay-papa* : les amants le pratiquent aussi bien que des amis de même sexe. Un jour que je me promenais avec un couple marié, je proposai à l'homme de soutenir sa femme qui s'était blessée au pied et boitait fortement ; tous deux esquissèrent un sourire et baissèrent les yeux, apparemment gênés par ma suggestion peu convenable. En général, les gens mariés vont l'un derrière l'autre. En public ou à la fête, ils se séparent habituellement. La femme va rejoindre un groupe de femmes, l'homme cherche la compagnie d'autres hommes. On ne verra jamais aux îles Trobriand un couple marié échanger des regards tendres, des sourires de connivence, des taquineries amoureuses » (p. 111-112).

« Si le couple marié dispose d'un logement à lui seul, les époux partagent ou non la même couche ; il ne semble pas y avoir de règle fixe. Quelques indigènes dignes de confiance me racontèrent que les jeunes mariés dormaient au début toujours dans le même lit, mais qu'ils se séparent par la suite et ne se rejoignent que pour l'acte sexuel. Mais j'ai tendance à croire que cette information trahit plutôt une philosophie de vie cynique qu'il ne renseigne sur les coutumes des Trobriandais » (p. 110-111).

Il est intéressant de noter que les considérations cyniques ont pour objet le mariage. Mais voyons la suite :

« ... il est impossible d'obtenir de quelqu'un des informations directes sur sa vie conjugale, parce qu'en cette matière on tient

énormément à l'étiquette. Quand on parle avec un homme marié, il faut se garder de la moindre allusion à ces choses ; il n'est pas non plus permis de faire des allusions à la vie sexuelle du couple avant le mariage ou au passé sexuel de la femme avec d'autres hommes. Ce serait un faux pas impardonnable que d'évoquer en présence d'un mari, et fût-ce de manière inconsciente ou incidente, la beauté de son épouse. L'homme quitterait aussitôt la société et ne s'y montrerait plus avant longtemps. Le juron le plus cru et l'insulte la plus impardonnable chez les Trobriandais sont les mots : *Kwoy um kwava* (« couche avec ta femme »). Ils entraîneraient le meurtre, l'envoûtement ou le suicide » (p. 111).

L'étiquette dont il est question ici semble viser à *séparer* les époux. En songeant au contraste entre la liberté de la vie génitale avant le mariage et la génitalité enchaînée de la vie conjugale, la conclusion s'impose de l'entrée en jeu d'intérêts limitant la liberté sexuelle qui mobilisent déjà, pour parvenir à leurs fins, des attitudes morales proches de la défense psychique (refoulement). Malinowski essaie bien, en quelques endroits de son ouvrage, de présenter les mariages comme généralement harmonieux, mais ses récits occasionnels de suicides tragiques d'épouses, de conflits conjugaux, ainsi que le voile qu'il jette sur tout ce qui touche au mariage, indiquent bien que l'état conjugal porte déjà en germe toutes les contradictions que nous observons chez nous ; contradictions découlant du fait que les intérêts sexuels exigent une durée limitée alors que les intérêts sociaux visent à l'indissolubilité du mariage.

Malinowski examine aussi les raisons qui poussent le Trobriandais à prendre femme : car la vie sexuelle est absolument libre jusqu'au mariage, alors que celui-ci apporte avec la répression de la génitalité tout un cortège d'obligations pénibles. L'auteur énumère plusieurs raisons qui militent en sa faveur :

1) Le Trobriandais n'occupe entièrement sa place sociale dans la communauté que s'il est marié.

2) La coutume comporte pour le Trobriandais l'obligation morale de se marier.

3) L'homme « qui a passé sa première jeunesse sent tout naturellement le désir de fonder un foyer et un ménage » (p. 81), à quoi s'ajoutent « les services que la femme est censée rendre à son époux ».

4) « La femme a moins de raisons économiques de se marier que l'homme, le mariage lui rapportant moins de commodités et moins de considérations sociales ; ses principaux mobiles de mariage sont l'inclination personnelle et le désir de mettre au monde des enfants légitimes (« nés dans le cadre du mariage ») » (p. 82).

Aucun de ces motifs moraux et biologiques dont l'auteur pense qu'ils incitent les Trobriandais à se marier n'explique cependant l'institution du mariage comme tel. Nous avons affaire au contraire à des intérêts psychiques et à des attitudes morales découlant de l'institution sociale du mariage et de son ancrage dans la structure caractérielle des individus. Car l'entière intégration sociale est concevable aussi sans le mariage ; c'est la coutume du mariage qui a besoin d'une explication sociologique ; la femme pourrait satisfaire ses inclinations naturelles aussi sans le mariage, puisqu'il existe même des liaisons sexuelles permanentes ; quant à l'intérêt qu'a la femme de mettre au monde des enfants légitimes, il n'est que la conséquence de l'institution du mariage. Contrairement à Malinowski, nous ne rangerons pas l'intérêt économique de l'homme dans la liste des raisons militant pour la conclusion du mariage, mais nous en ferons le mobile décisif de la conclusion du mariage et même de la mise en place et du maintien de son institution, car :

« Un (autre) motif très important pour que l'homme se marie est l'avantage économique. La conclusion du mariage apporte à l'homme un important tribut annuel de vivres que la famille de la femme doit remettre à l'époux. Cette obligation est peut-être le facteur le plus important du mécanisme social de la société trobriandaise. C'est sur elle que repose — à cause du privilège de la polygamie qui lui est accordé — l'autorité du chef de clan et sa capacité de financer toutes les manifestations rituelles et

festivités. C'est ainsi que l'homme se sent *obligé* de se marier, surtout s'il est haut placé et considéré ; car indépendamment de la consolidation de ses assises économiques que lui assurent les contributions dotales de la famille de la femme, il n'accède à la plénitude de sa position sociale qu'en adhérant à l'état des *tovavaygile* » (p. 81).

Examinons donc de plus près ce « facteur le plus important du mécanisme social de la société trobriandaise ». Il nous permettra non seulement de résoudre plus d'une énigme de cette société mais d'éclaircir le problème de l'origine de la morale sexuelle imposée et de la division de la société en classes.

b) *Le « seul mariage légal ».*

L'époux acquiert donc par son mariage des droits économiques sur ses parents par alliance mâles, qui « en échange de leurs prestations conservent une autorité légale sur la femme et ses enfants » (*l. c.*, p. 129). Nous dirions plutôt, en tenant compte du processus déclenché par le rite de la dot : « conservent *pendant un certain temps* une autorité légale sur la femme et ses enfants ». Commençons par l'énoncé des faits :

La famille de la jeune fille n'est pas autorisée à se mêler de ses relations sexuelles jusqu'à son mariage. La jeune fille a le droit d'agir, dans ce domaine, à sa guise. Mais le mariage, « cause pour la famille (de la jeune fille) de tensions continuelles et de tracasseries sans fin », est ardemment discuté par ses parents, qui, en revanche, n'ont aucune prise sur ses projets matrimoniaux. Leur compétence se borne au problème de la dot.

La coutume de la dot est très compliquée. L'échange de dons et de contre-dons entre les parents des candidats au mariage *cède la place à un tribut régulier que les parents de la femme et plus spécialement ses frères doivent verser annuellement à l'époux et à sa famille, pendant toute la durée du mariage.* Les cadeaux en retour que la famille de l'époux

devra dorénavant offrir à la famille de la femme sont de simples gestes de politesse qui n'atteignent pas de loin la valeur des dons matrimoniaux de la famille de l'épouse. La dot se compose essentiellement de produits horticoles. Le volume des contributions dotales dépend du rang des intéressés, mais il équivaut en moyenne à la moitié des produits consommés. Chacun garde une partie de ses produits horticoles, le reste est remis aux parents féminins et à leurs époux. La dot cependant — insiste Malinowski — est « la partie la plus importante et la plus précieuse de la production horticole » (p. 124). Au plan idéologique, chaque Trobriandais « met toute sa fierté à passer pour un maître jardinier » et la contribution dotale doit en apporter la preuve. C'est pourquoi les Trobriandais font d'énormes efforts pour cultiver un jardin aussi grand que possible. Il apparaît, écrit Malinowski,

« qu'elle (la contribution dotale) n'exerce pas seulement une influence considérable sur l'institution du mariage, mais sur toute l'économie et toute la constitution de la tribu. Il s'agit donc, pour le bénéficiaire, de tenir compte, dans le choix de sa compagne, de ses propres besoins et de la dot de sa future femme, car son bien-être ne dépendra pas seulement de sa propre force de travail mais aussi de celle de ses parents par alliance. Ainsi, un coureur de dot tentera de mettre le grappin sur une fille unique entourée de nombreux frères, dont la simple existence modérerait le zèle d'un Européen placé dans une situation analogue. Seul un homme ne craignant pas la pauvreté briguera une fille qui ait plusieurs sœurs et un seul frère. Quand une femme donne à son mari des fils qui grandissent, ceux-ci font évidemment office de parents par alliance « faits maison », puisque dans une société matriarcale les enfants font naturellement partie des parents par alliance ; leur tâche première consiste à *contribuer au ravitaillement du ménage des parents*. En règle générale, l'époux reçoit la majeure partie de la dot de sa femme d'un seul membre de sa famille ; mais quand il s'agit d'un chef de clan ou d'un autre homme considéré, beaucoup de personnes s'associent pour réunir un cadeau convenable, bien que la responsabilité n'en incombe qu'à un seul. Mais le simple citoyen reçoit en plus de l'*urigubu* remis par le fournisseur principal un certain nombre de petits cadeaux de la part des autres parents de sa femme, cadeaux qui s'appellent *kovisi* ou *taytupeta*. Ils sont livrés à l'époque des moissons et

consistent en plusieurs corbeilles remplies d'ignames et d'autres légumes.

L'époux bénéficie aussi d'autres services, que ses parents par alliance sont tenus de lui rendre en fonction des nécessités. Ils doivent lui apporter leur aide quand il a besoin d'une maison ou d'une pirogue, quand il va à la pêche ou quand il prend part à des festivités publiques. Lorsqu'il tombe malade ils doivent veiller auprès de lui afin de chasser les mauvais esprits, ou le transporter en un autre lieu où il a plus de chances de guérir. Lorsqu'il est impliqué dans des querelles ou victime des coups du sort, ses parents par alliance lui doivent, à certaines conditions, assistance. En cas de décès, ce sont eux qui supportent la plus grande part des frais d'inhumation. De temps en temps, l'époux doit faire un cadeau en retour en offrant à ses parents par alliance des objets de valeur » (pp. 125-127).

Le tabou qui interdit aux frères de la femme, auxquels incombe tout le fardeau des contributions dotales, de se mêler aux projets de mariage de leurs sœurs, sert uniquement au camouflage et à la rationalisation des intérêts matériels concrets de l'époux et de sa famille. En résumé, la situation est la suivante : étant donné que le frère de la jeune épouse et tous ses parents, autrement dit le clan maternel, sont tenus de nourrir l'époux, le capital communautaire du clan de la femme passe au clan de l'époux. Comme celui-ci est lui-même frère et doit subvenir aux besoins des époux de ses sœurs, les fruits du travail sont constamment en train de passer d'un clan à l'autre. Cela serait sans grande importance, car puisque les femmes du clan de l'époux épousent de leur côté des hommes appartenant à l'autre clan, la contribution dotale réintègre l'autre clan. Mais les affaires se compliquent du fait que tous les clans ne sont pas d'un rang égal et que le chef de clan qui appartient toujours au clan le plus haut placé jouit du privilège de la polygamie. C'est ainsi que le courant des contributions dotales qui, en principe, aurait tendance à s'équilibrer du fait des mariages de clan à clan, finit par enrichir exclusivement le chef d'un certain clan et de sa famille. Avant d'expliquer comment ce déplace-

ment des richesses contient en germe la division de la société en classes d'oppresseurs et d'opprimés, nous allons montrer au moyen d'un diagramme comment les notions de « légalité » et d' « illégalité » découlent des avantages et des désavantages attachés à certains mariages.

Le seul mariage considéré comme « vraiment légitime » est le mariage dit « entre lignages croisés », c'est-à-dire *le mariage entre le fils du frère et la fille de sa sœur.* Nous allons démontrer le mécanisme de ce mariage — en nous appuyant sur les indications de Malinowski concernant les contributions dotales — par l'exemple du chef de clan, parce que ses tenants et aboutissants économiques ressortent avec une netteté particulière. Voici un schéma simple de « mariage entre lignages croisés » :

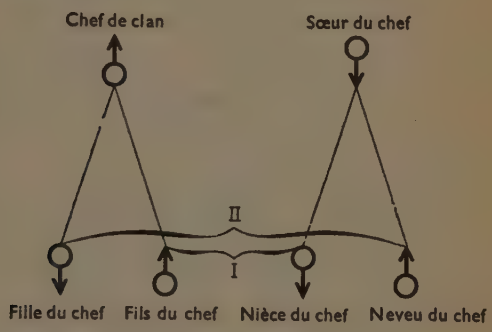


Fig. 1 : Schéma de mariage « légitime » (I) et de mariage « illégitime » (II), selon Malinowski. I = mariage entre lignages croisés.

Ce schéma nous montre pourquoi, à l'encontre du mariage « légitime », le mariage entre la fille du chef de clan et le fils de la sœur du chef de clan « n'est pas bien vu ». Les diagrammes suivants mettent en évidence les motifs économiques qui président à cette appréciation. Une fois de plus nous fondons notre argumentation sur ce que Malinowski nous dit du rite de la dot.

Nous constatons, en suivant les flèches du deuxième diagramme, que seul le « mariage entre lignages croisés » permet au chef une accumulation de biens et de produits horticoles. Il reçoit par les frères de ses épouses des contributions dotales dont il doit restituer une partie importante à l'époux de sa sœur. *Or, si sa nièce épouse son fils, la dot*

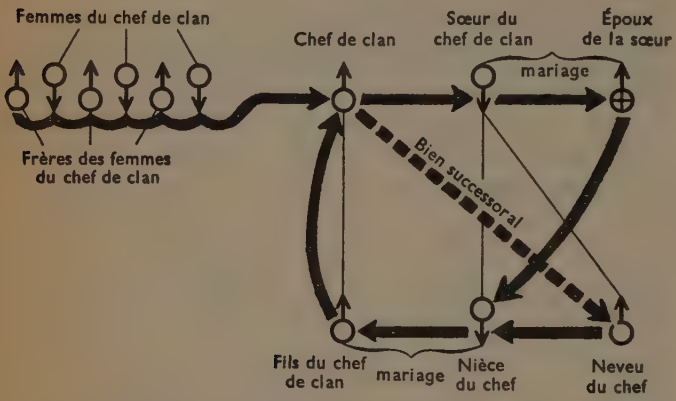


Fig. 2 : Schéma des avantages que le chef de clan tire du « mariage entre lignages croisés » : ce type de mariage lui ramène en effet les contributions dotales qu'il est obligé de fournir à son beau-frère et lui rend possible l'accumulation de biens.

lui revient, car aussi bien son neveu (fils de la sœur et héritier) que les parents de sa nièce, donc son père, le beau-frère du chef de clan, doivent fournir à son fils tous les ans des contributions dotales tant que dure le mariage. Comme le fils est obligé de pourvoir aux besoins du ménage de la mère dont le père fait évidemment partie, celui-ci participe aux avantages économiques dont bénéficie le fils.

L'héritier légal est le fils de la sœur du chef de clan qui hérite à la mort de celui-ci ses biens et ses charges. Le lien qui lie le père à son fils est un lien d'amitié ; le père a le droit d'accorder à son fils certains privilèges, mais ceux-ci

s'éteignent à sa mort. Il n'existe pour lui qu'un seul moyen d'assurer de plein droit à son fils et ses descendants une position durable au village, de lui garantir la possession de toutes les acquisitions pour la durée de sa vie, et ce moyen consiste à lui donner comme femme la fille de sa sœur. Ce mariage donne au fils le droit d'habiter à volonté le village, de prendre part aux affaires du clan et aux séances magiques. Après la mort du chef, il occupe la même position que de son vivant, position qu'il aurait dû céder à l'héritier légitime (1) s'il n'avait pas épousé la nièce du chef de clan.

Comme le chef de clan est libre, de son vivant, de faire à son fils toutes les donations qu'il veut, le mariage entre lignages croisés en assure à ce dernier la possession permanente. L'héritier légitime est empêché par un tabou très strict de se mêler des affaires matrimoniales de sa sœur. Il est donc hors d'état de prévenir cet événement désavantageux pour lui. Si Malinowski affirme (p. 72) que ce mariage crée entre le fils du chef et son héritier légitime un lien « abolissant la rivalité qui les oppose souvent », il commet apparemment une erreur, car ce mariage rend l'héritier légitime tributaire du fils du chef de clan. Écoutons Malinowski :

« Le principe matrilinéaire est garanti par les préceptes les plus rigoureux de la loi tribale. Ces préceptes exigent irrévocablement que l'enfant appartienne à la famille, au sous-clan et

(1) On serait tenté de donner au mariage entre lignages croisés une explication analytique : l'interdiction de l'inceste entre frère et sœur se trouve abolie par le mariage de leurs enfants par l'identification du frère à son fils et de la sœur à sa fille. L'explication des indigènes semble confirmer cette hypothèse :

« Pour expliciter d'une manière plus détaillée le principe de l'exogamie, on dit parfois que " le mariage entre frère et sœur est mauvais " (frère et sœur dans le sens élargi : tous les individus de sexe opposé de la même génération issus de la lignée maternelle). Épouser une *tabula* (cousine croisée) est légitime ; la vraie *tabula* (cousine croisée du premier degré) est pour nous la femme qu'il faut » (*Vie sexuelle*, p. 101), mais les intérêts économiques sont si évidents que nous n'attribuons au facteur psychologique qu'un rôle secondaire.

au clan de sa famille. Des dispositions un peu moins strictes règlent l'appartenance à une communauté villageoise et les fonctions du magicien. Ces mêmes dispositions légales prévoient aussi que tous les biens ruraux, privilèges et propriétés matérielles se transmettent par héritage dans la lignée maternelle. Mais dans ce dernier domaine, une série d'usages et de coutumes, et même de passe-droit, permettent sinon de supprimer au moins d'adoucir la loi tribale. *Selon ces usages, le père peut accorder pour la durée de sa propre vie à son fils le droit de citoyenneté dans son village et le faire bénéficier de l'usufruit d'une pirogue, d'un domaine, de privilèges rituels et magiques. Grâce au « mariage entre lignages croisés » matrilocal, il peut même assurer toutes ces choses à son fils pour la durée de la vie de celui-ci.*

Il faut tenir compte aussi d'une différence essentielle lors de la transmission de privilèges ou de biens matériels selon qu'il s'agit d'une transmission de l'oncle maternel à son neveu ou du père à son fils. Le Trobriandais est tenu de laisser à sa mort toutes ses possessions et charges soit à son jeune frère, soit à son neveu. Très souvent, l'héritier désire acquérir déjà de son vivant une partie des biens de son vieux parent ; ainsi, la coutume s'est établie que l'oncle maternel cède de son vivant une partie de ses biens et de sa magie au neveu. Mais dans ce cas, *le neveu doit les payer, souvent au prix fort.* Le versement qu'il doit opérer ainsi s'appelle *pokala.*

Or, si un père cède une partie de ses biens à son fils, il agit librement et à titre gracieux. Un neveu maternel ou un jeune frère a donc le droit de demander une partie de son héritage s'il verse un premier acompte du *pokala.* Le fils dépend entièrement de la bonne volonté de son père, mais en général, il vit en bons termes avec celui-ci ; toutes les attributions qu'il obtient de lui sont gratuites. Ainsi, celui à qui les biens reviennent de droit, doit les payer alors que celui qui n'a pas le moindre droit légal les obtient gratuitement. Il est vrai qu'il est obligé de les rendre, au moins en partie, à la mort de son père ; il n'en a pas moins bénéficié à titre gratuit ; quant à la magie, il ne peut la restituer.

Les indigènes expliquent cette situation anormale par la prédilection du père pour ses enfants, prédilection qu'ils attribuent à ses rapports avec la mère. Les dons que le père accorde à ses enfants sont, de l'avis des indigènes, une récompense pour les rapports sexuels que lui accorde son épouse » (p. 208-210) [souligné par W. R.].

Nous voyons donc que le « mariage entre lignages croisés » n'est pas tellement, comme Malinowski se plaît à le répéter, « un compromis entre les principes mal équilibrés du

matriarcat et l'amour paternel » (p. 101), mais au contraire une institution qui consolide progressivement le patriarcat. Car si le chef de clan réussit à réunir entre ses mains une grande puissance, il suffit d'un tout petit pas, à savoir le transfert légal de la succession de la lignée maternelle à la lignée paternelle, pour que nous nous trouvions en face d'une organisation patriarcale. Bien que la succession se fasse chez les Trobriandais encore selon le schéma matriarcal, il apparaît que le chef de clan peut transmettre de son vivant des privilèges à son fils, qu'il a la possibilité d'opérer le transfert des biens et de la puissance de la lignée maternelle à la lignée paternelle par le moyen du « mariage entre lignages croisés ».

Une fois cependant, Malinowski parle des effets des *principes patriarcaux* et non pas seulement de *l'amour paternel*. Écoutons-le : « Sur le terrain peu propice du matriarcat le plus rigoureux se forment certains concepts, idées et usages qui sapent le bastion matriarcal par des principes nettement patriarcaux, bien qu'on n'admette pas le moindre lien entre le père et l'enfant, qu'on nie toute participation du père à l'acte de génération » (p. 203-204).

Nous allons montrer par deux autres diagrammes que ce sont essentiellement des raisons économiques qui font qualifier de « peu recommandables » ou de « peu décents » les mariages entre la fille du chef de clan et le fils de sa sœur.

La fig. 3 illustre le cas de la nièce épousant un étranger. Les flèches nous montrent que dans cette hypothèse, le chef de clan ne peut cumuler des biens, puisqu'il les transmet, par sa sœur, à son beau-frère et sa famille, ainsi que, par son neveu, à l'époux de sa nièce. Un tel mariage n'entraîne pas seulement pour lui la lourde charge des contributions dotales à la famille de son beau-frère, mais ses biens changeant de clan à sa mort du fait que son neveu devra remettre la dot à l'époux de sa nièce, membre d'un autre clan.

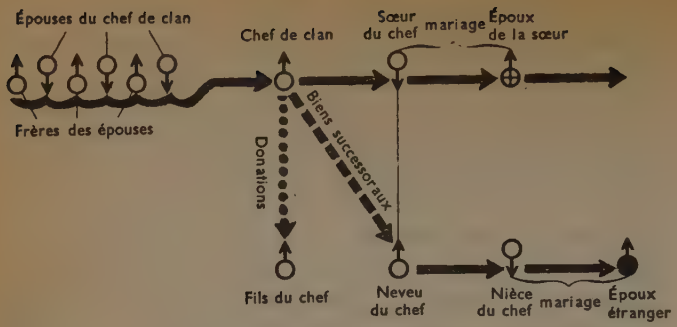


Fig. 3 : Schéma des désavantages économiques pour le chef de clan si sa nièce épouse un étranger (les flèches indiquent l'itinéraire des contributions dotales).

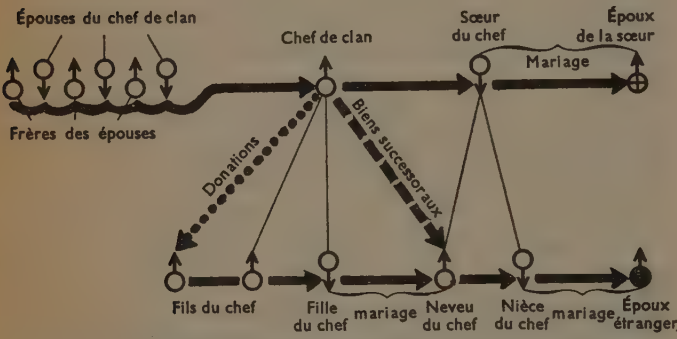


Fig. 4 : Le « mauvais » mariage (entre la fille du chef de clan et le neveu du chef de clan) : les biens des fils du chef de clan quittent la lignée du chef.

La fig. 4 illustre un cas encore plus funeste : en plus des déplacements de biens mentionnés ci-dessus, les fils du chef, auxquels il a accordé des donations de son vivant, enrichissent son neveu par sa fille. Or, l'enrichissement du neveu ne comporte, à l'encontre de l'enrichissement de son fils, pas le moindre avantage pour lui, puisque le neveu

n'est nullement tenu de subvenir aux besoins du ménage. C'est cette situation qui explique les rapports tendus entre l'oncle et le neveu, si souvent cités par Malinowski, tandis que les rapports entre père et fils sont toujours amicaux.

3) LA RÉPRESSION ET SON ANCRAGE IDÉOLOGIQUE.

Nous avons vu comment l'institution de la dot déplace les rapports de puissance en faveur du père et du chef de clan, comment l'organisation matriarcale du début et les clans consanguins donnent peu à peu naissance au patriarcat et à la famille patriarcale polygame. Grâce à sa puissance (et aux obligations qui lui incombent) le chef dispose de moyens et de droits — tels la polygamie et les premières formes de puissance de commandement féodal à l'encontre des frères de ses femmes soumis au tribut et d'autres parents. Écoutons ce que Malinowski nous dit du chef d'Omarakana :

« Le chef du village d'Omarakana, également chef de Kiriwina, dépasse tous les autres par son rang, sa puissance, son influence, sa gloire. Les territoires qui lui sont tributaires ont récemment été réduits par les Blancs et par la disparition d'un certain nombre de villages : ils s'étendaient naguère sur toute la moitié nord de l'île et comprenaient cinq douzaines de communautés, de villages, de parties de villages qui lui valaient jusqu'à soixante femmes. Chacune lui rapportait une contribution annuelle d'ignames considérable. Sa famille était tenue de lui remplir tous les ans deux ou trois granges à ignames, d'une contenance de cinquante à soixante quintaux chacune. Ainsi, le chef de clan récolta tous les ans de 3 000 à 3 500 quintaux d'ignames. Cette quantité est suffisante pour organiser de grandes festivités, pour acheter aux artisans de précieux bijoux, pour financer des guerres et des expéditions outre-mer, pour louer les services de dangereux magiciens et d'assassins — bref pour faire tout ce qu'on attend d'un homme puissant » (p. 132).

« La polygamie (*vilayawa*) est un privilège dont jouissent tous les hommes d'un rang élevé ou d'une position importante, tels par exemple les magiciens. Dans certains cas, le rôle social d'un homme le pousse et l'oblige même à épouser plusieurs

femmes. C'est le cas de chaque chef, de chaque chef de village de haut rang régnant sur une région plus ou moins étendue. Il a besoin de richesses pour exercer son pouvoir et faire face à ses obligations; or, dans les îles Trobriand, seule la polygamie permet de s'enrichir » (p. 130).

Une telle évolution entraînant le transfert de l'ordre successoral de la lignée maternelle à la lignée paternelle aboutit nécessairement à l'abolition du matriarcat, à la mise en place du féodalisme et de l'esclavage. Car dès que les biens et avec eux la puissance se trouvent concentrés dans les mains du chef de clan et de sa famille, il ne faut plus que quelques petits progrès dans l'évolution des moyens de production pour que se présente la situation que Marx a placée à l'origine de la naissance des classes : la division progressive du travail accélère la production de marchandises de troc, mais la concentration des moyens de production entre les mains du chef et de sa famille — ou du moins le pouvoir de s'en emparer à tout moment — marquent la naissance des classes, l'une possédant les moyens de production, l'autre la force de travail. Le système juridique des Trobriandais nous montre très nettement les stades embryonnaires de la division en classes : il existe, en effet, chez les Trobriandais un « rapport d'exploitation » horizontal et vertical ; le premier consiste dans l'exploitation des frères de la femme par l'époux, le second dans celle des hommes par les épouses à la suite de la concentration progressive du pouvoir dans les clans « supérieurs », c'est-à-dire d'un « rang élevé ». Parallèlement à ce « rapport d'exploitation » s'opère le transfert de la puissance de la lignée maternelle à la lignée paternelle.

Malinowski écrit à ce sujet :

« Le système économique compliqué des indigènes pousse ceux-ci à produire au maximum. Si l'indigène ne travaillait que pour satisfaire ses besoins immédiats, s'il ne tenait compte que de considérations économiques, il n'aurait pas la moindre raison de produire des surplus qu'il ne pourrait capitaliser. Or, des mobiles profondément ancrés tels qu'ambition, honneur et

sens moral du devoir, lui ont permis d'acquérir un haut niveau de rendement et d'organisation grâce auquel il peut produire assez pour survivre par temps de sécheresse et de disette » (p. 129).

Le mobile réel toujours présent est le « rapport de profit » primitif concrétisé par le régime matrimonial. L'ambition, l'honneur et le sens moral du devoir sont les conséquences des rapports entre frères et époux de la sœur, les ancrages idéologiques d'un système économique pesant, que le régime matrimonial maintient et développe sans arrêt. Nous ne comprenons pas comment Malinowski a pu tirer de ses observations la conclusion que les Trobriandais n'ont aucune raison de se fonder sur des considérations économiques.

Les rites mortuaires que Malinowski décrit par le détail nous montrent que ce rapport de production entre le clan maternel et le clan paternel contient déjà les germes idéologiques de la haine entre oppresseurs et opprimés. En cas de décès de l'époux, ce ne sont pas, comme on pourrait le supposer, ses parents mais ceux de la femme et plus spécialement ses frères, qui doivent se livrer aux manifestations les plus extrêmes de deuil. Malinowski écrit à ce sujet :

« Les actions rituelles devant la tombe deux fois ouverte, devant la dépouille mortelle du défunt et celles qui ont pour objet ses reliques, ne sont rien d'autre qu'un socio-drame opposant les deux groupes, aboutissement de la scission de la communauté villageoise provoquée par la mort du chef (p. 149).

Les membres de sa famille ne doivent pas afficher leur douleur par des vêtements ou des parures de deuil, mais ils ont le droit de la manifester par des larmes. Ce précepte se fonde sur l'idée que les parents de la lignée maternelle sont personnellement concernés, que chacun souffre du fait que le sous-clan a été mutilé par la perte d'un de ses membres. « C'est comme si on en avait détaché un membre, comme si on avait coupé une branche d'un arbre. » Bien qu'ils ne soient pas tenus de dissimuler leur douleur, ils n'ont pas le droit de l'étaler avec ostentation. Cette retenue concernant les manifestations publiques de la douleur doit être observée par tous les proches, par les membres du sous-clan et même du clan du défunt (p. 150-151).

. Très différente est l'idée que les indigènes se font des rapports de la veuve, des enfants et des parents par alliance avec le défunt et sa dépouille mortelle. Selon la morale en vigueur, ils doivent souffrir et ressentir cruellement la perte subie. Or, en réalité, ils ne sont pas concernés, puisque le décès ne regarde pas leur sous-clan ni leur personne. Leur souffrance n'est pas spontanée comme celle des *veyola* (parents de la lignée maternelle), mais leur deuil est une obligation artificielle découlant d'obligations acquises Pour cette raison, ils sont tenus de manifester leur chagrin d'une manière visible, de l'afficher au grand jour et de le traduire par des attitudes extérieures. En négligeant ce devoir, ils offenseraient gravement les membres vivants du sous-clan du défunt. Ainsi s'explique une situation curieuse donnant lieu à un spectacle extrêmement étrange : quelques heures à peine après la mort d'un homme considéré, le village est rempli de gens à la tête tondue, aux corps couverts de suie poussant d'effroyables hurlements. Aucun lien de parenté ne lie ces gens au défunt, ils n'ont subi aucune perte. Un autre groupe, qui fait contraste avec le premier, se montre également dans le village, son attitude est empreinte de calme et de sérénité, comme si rien ne s'était passé. Les membres de ce deuxième groupe appartiennent au clan du défunt, ce sont eux qui sont en deuil. Ainsi, la tradition et la coutume aboutissent, par suite de conclusions erronées, à un résultat diamétralement opposé à celui que presque chaque observateur d'une autre unité culturelle considérerait comme normal et naturel... Dans ce groupe, et peut-être aussi chez les fils du défunt, un observateur expérimenté découvrirait sans doute un flottement curieux entre une mise en scène de deuil mimée et artificielle et le chagrin réel et authentique (p. 151-152).

... Après la deuxième exhumation, le corps est définitivement mis en terre, la veillée funéraire est terminée, la foule se disperse ; mais pour la veuve, qui ne s'est pas séparée d'un pouce du corps du défunt, qui n'a ni mangé ni bu, qui n'a pas arrêté une seconde ses lamentations, l'épreuve est loin d'être terminée. Bien au contraire : elle s'enferme dans une petite cage dressée dans sa maison, où elle séjourne pendant des mois en respectant des tabous très sévères. Elle n'a pas le droit de quitter la cage ; elle ne doit parler qu'en chuchotant ; elle ne doit pas toucher avec ses mains la nourriture ou la boisson mais doit attendre qu'on les porte à sa bouche ; elle reste dans l'obscurité, sans lumière et sans air frais ; son corps est enduit d'une épaisse couche de suie et de graisse qu'elle ne doit pas enlever pendant longtemps ; elle est tenue de faire ses besoins dans la cage, c'est aux parents d'évacuer les excréments. Elle est condamnée à vivre pendant des mois dans une pièce sombre, au plafond

bas, puante et tellement petite qu'elle ne peut étendre ses deux bras sans en toucher les parois ; il arrive que d'autres personnes s'enferment avec elle dans sa cage, venues pour la réconforter et pour la consoler ; il y règne une atmosphère indescriptible d'exhalaisons humaines, de saleté accumulée, de fumée et de reliefs de repas. La veuve est d'autre part soumise à un contrôle et à une surveillance plus ou moins sourcilleuse de la part des parents maternels de son époux qui considèrent le deuil avec toutes ses privations comme un droit inaliénable. Quand la fin du veuvage approche — qui dure selon le rang social de l'époux de six mois à deux ans — les parents de l'époux défunt allègent peu à peu les conditions de vie de la veuve. On lui donne à manger d'après un rituel particulier qui l'autorise à se nourrir seule. Puis, on lui rend le droit de parler à haute voix ; à la fin, elle est délivrée du tabou de la claustration (toujours aux termes d'un rituel fort précis) et invitée à quitter la cage. Pendant la cérémonie de sa mise en liberté définitive par la *veyola* féminine du défunt, elle est lavée, ointe et revêtue d'une jupe de raphia neuve, resplendissant de ses trois couleurs vives. A partir de ce moment, elle peut contracter un nouveau mariage... Car c'est elle, et sa famille, qui ont manifesté leur douleur en assumant la toilette du corps de l'époux, c'est par cette cérémonie que la tradition atteste la force et la durée du lien conjugal... Il s'agit en premier lieu d'un devoir envers le mort et son sous-clan, devoir moral, objet de prescriptions très strictes dont l'accomplissement est surveillé par le public et la tribu. « Nos larmes sont destinées à être vues par les parents de notre père », m'a déclaré sans ambages un membre de la famille en deuil. En second lieu, on tient à manifester aux yeux du monde que la femme et les enfants du défunt ont vraiment été bons pour lui et qu'ils l'ont soigné pendant sa maladie avec dévouement. Finalement, et c'est là un point d'une grande importance, le deuil dissipe le moindre soupçon qu'ils aient pu se rendre coupables de sa mort par quelque entreprise magique. Pour bien comprendre ce dernier motif, il faut avoir présents à l'esprit la peur qu'inspire aux Trobriandais la magie noire et les soupçons qui pèsent sur toute personne ayant affaire de près ou de loin à la sorcellerie. Les Trobriandais considèrent — comme d'ailleurs tous les peuples d'un niveau culturel comparable — tout décès comme l'effet d'un mauvais sort, à moins que la mort ne soit due à un suicide ou à une cause accidentelle patente tels qu'un empoisonnement ou un coup de lance. *Le fait que le soupçon de sorcellerie frappe toujours d'abord la femme et les enfants est caractéristique de la mentalité des Trobriandais qui tiennent les liens du mariage et de la paternité pour artificiels et peu sûrs en cas de détresse.* D'après un concept traditionnel, seule la famille

de la mère est capable de s'intéresser sincèrement au bien-être d'un homme et de lui manifester un attachement authentique : aussi est-elle très rarement suspectée de comploter contre lui. Sa femme et ses enfants sont des étrangers, la coutume conteste toute communauté d'intérêts entre eux » (p. 157-158, 159, 160-161) [souligné par W. R.].

La recherche psychanalytique a mis en évidence que l'étalage exagéré d'un deuil est destiné à dissimuler une haine coupable et refoulée et à la remplacer par l'apparence de sentiments opposés. Nous voyons que les Trobriandais se méfient les uns des autres lorsque le rapport qui les lie est un rapport d'exploitation, qu'ils ont parfaitement reconnu la nature artificielle du mariage. Le clan de la femme a été exploité, la mort de l'époux le libère d'un lourd fardeau, il serait fondé de se féliciter du départ de l'exploiteur. Les membres du clan de l'épouse avaient — consciemment ou non — accumulé une sourde haine et doivent montrer sous les regards soupçonneux de la famille de l'époux qu'ils ne lui en voulaient pas, qu'ils avaient assumé de bon cœur le lourd fardeau qu'il leur avait imposé. Quant à la famille du défunt, elle ne lui devait aucune contribution, elle n'est donc pas obligée de dissimuler des sentiments de haine par une douleur de compensation. Elle peut le pleurer en toute sincérité.

Nous voyons donc que dans cet exemple des coutumes morales découlent directement d'un rapport de production, mais nous apercevons aussi une autre fonction de la coutume : elle sert à donner *un ancrage idéologique à la situation économique* dont elle est issue. Cet effet en retour de l'idéologie, qui s'inscrit dans les structures psychiques des individus opprimés par une modification de leur vie pulsionnelle, sur la situation économique, et sa fonction sociologique réactionnaire consistant à perpétuer l'oppression matérielle des mêmes individus et à empêcher leur rébellion, est absolument inconscient. Il s'ensuit que cette fonction de l'idéologie apparaîtra régulièrement là où une idéologie

répond à un rapport d'oppression. Nous approfondirons cette question dans la IIe partie de notre ouvrage.

Puisque, à ce niveau d'organisation de la société, l'institution du mariage agit déjà comme mécanisme central de l'oppression, la veuve doit s'imposer pendant longtemps des privations effroyables ; elle est surveillée avec méfiance par les parents de l'époux qui décident de la durée des rites funéraires. Cette situation s'explique fort bien, puisque le mari défunt avait imposé de pénibles restrictions à la génitalité de son épouse, qui — pour cette raison même — le déteste.

Avant d'accéder de nouveau à la pleine liberté, elle doit prouver par des souffrances qu'elle l'a aimé et qu'il n'est pas la victime de ses entreprises magiques. *Tout comme chez nous* (1).

(1) En français dans le texte. (N.d.T.)

3 L'IRRUPTION DU MORALISME ANTI-SEXUEL

1) LA CHASTETÉ PRÉ-CONJUGALE.

A une exception près, la vie sexuelle génitale des Trobriandais avant le mariage n'est pas seulement libre depuis la plus tendre enfance, mais bénéficie même de la protection sociale (cf. chap. 1). La seule exception frappe les enfants destinés à un mariage entre lignages croisés : la coutume sociale exige d'eux la chasteté préconjugale et le renoncement à toutes les activités génitales auxquelles les autres jeunes se livrent avec tant d'entrain. Malinowski rend simplement compte du fait sous le titre : « Coutumes solennelles entourant les fiançailles d'enfants », sans même tenter de le relier à d'autres phénomènes.

Mes recherches sur la fonction sociologique de la répression de la sexualité infantile et juvénile (1) ont mis en évidence les liens entre propriété privée, institution du mariage et ascèse préconjugale, que les découvertes de Malinowski ne confirment pas seulement mais dont elles indiquent la genèse. Résumons brièvement les résultats de cette étude :

Lorsqu'il arrive à nos éducateurs de parler de l'ascèse juvénile, ils prétendent qu'elle sert les intérêts de la « civilisation », que la culture et la civilisation exigent une jeu-

(1) *Geschlechtsreife, Enthaltsamkeit, Ehemoral. Eine Kritik der bürgerlichen Sexualreform* (Münster-Verlag, Vienne, 1930). Paru dans *La Révolution sexuelle.*

nesse continente. Cette affirmation nous a amené à penser que ce n'est pas la civilisation tout court, mais une certaine forme de civilisation qui a besoin de l'ascèse juvénile ou dont l'ascèse juvénile est un élément intégrant. Mais comment faire pour assigner à l'ascèse juvénile une place déterminée dans l'évolution sociale?

Un fait m'a frappé d'emblée : pour une raison à déterminer, la société autoritaire trouve son intérêt dans l'institution du mariage imposé. Il offre une protection sociale à la femme dépouillée de tous ses droits et aux enfants, il fixe et protège au plan économique les droits successoraux des possédants patrilinéaires, il constitue — et c'est là sa fonction politique dans la société réactionnaire — la colonne vertébrale de la famille patriarcale, fabrique de l'idéologie patriarcale. Mais tous ces faits n'expliquent pas le postulat de l'ascèse! Pourquoi les jeunes ne vivraient-ils pas conformément à leurs besoins bio-énergétiques s'ils acceptent par la suite le mariage patriarcal? La solution du problème m'a été fournie par mes expériences cliniques d'économie sexuelle : il s'est en effet avéré qu'un individu qui a accédé, soit par une destinée particulière, soit par une cure, à l'épanouissement plénier de ses besoins génitaux, n'est plus capable de se plier aux exigences de la monogamie qui peuvent se résumer par ce commandement : « un seul partenaire pendant toute une vie! » La comparaison de ces personnes avec les petites bourgeoises cuirassées qui acceptent assez facilement cette morale, avec les hommes sexuellement cuirassés capables de mener avec une facilité relative un mariage monogame, permet de tirer la conclusion que :

1) *le rétrécissement pathologique de la sexualité génitale rend les gens aptes au mariage.*

2) *l'épanouissement total de la génitalité par une vie sexuelle préconjugale satisfaisante n'empêche pas la monogamie pendant un certain temps*, mais la rend impossible pour toute la durée de la vie. Le postulat de l'ascèse juvénile et la

répression de la sexualité depuis la plus tendre enfance vise donc, en dépit de toutes les rationalisations subjectives, à préparer les individus au *mariage monogame imposé pour la durée de la vie*. C'est ce qu'admettent d'ailleurs ouvertement plusieurs écrits de l'Église et de moralistes réactionnaires.

Nous ne considérons pas ici les contradictions qui en résultent pour le mariage [1] et nous nous contenterons de la constatation suivante : les détenteurs du pouvoir, qu'il soit privé ou public, trouvent leur intérêt dans l'institution du mariage imposé ; celle-ci exige, pour être efficace, l'application rigoureuse de l'ascèse infantile et juvénile. C'est là sa véritable raison d'être et non pas, comme le prétendent des sexologues mal informés, des soucis de « civilisation ». Face à l'affirmation répétée avec une obstination fastidieuse que l'étreinte génitale entre jeunes serait préjudicieuse à la santé, il est facile de prouver que la continence n'est pratiquement jamais observée, que la masturbation conflictuelle est bien plus dangereuse que l'étreinte génitale, que ce sont les sentiments de culpabilité et l'angoisse sexuelle qui empêchent les adolescents de vivre leur vie génitale, qui les rendent impuissants, incapables de satisfaction et, en fin de compte, par un calcul déterminé, peu exigents en matière sexuelle. Le fait que 60 % des hommes et 90 % des femmes souffrent de troubles nerveux et sexuels n'est pas explicitement voulu par l'ordre sexuel, mais fait partie intégrante d'un système qui trouve beaucoup de défenseurs parmi les sexologues. La recherche psychanalytique en matière d'éducation est tombée dans la même erreur, en dépit du langage pourtant clair des faits.

Une statistique établie par Barasch à Moscou sur l'interdépendance étroite entre l'âge des premiers rapports sexuels et la fidélité conjugale vient confirmer nos dires :

(1) Cf. le chapitre : « Contradictions de l'institution du mariage. »

17,2 % seulement des personnes ayant eu leurs premiers rapports sexuels après 21 ans ont manqué à la fidélité conjugale ; ce pourcentage était déjà de 47,6 % pour ceux dont les premiers rapports sexuels s'établissaient entre 17 et 21 ans : 61,6 % de ceux dont la vie sexuelle génitale avait débuté avant l'âge de 17 ans n'ont pas observé la fidélité conjugale (1). Il va sans dire que les sexologues emprisonnés dans leurs concepts moralistes pourraient élever des objections contre cette statistique et nos déductions théoriques. Mais le fait que la société trobriandaise, par ailleurs si libérale en matière sexuelle, exige l'ascèse infantile et juvénile là où l'intérêt matériel s'impose avec le plus d'évidence, à savoir dans le mariage entre lignages croisés, invalide la phraséologie sur les avantages culturels de la continence, tout comme la vie amoureuse de la jeunesse trobriandaise réfute irrévocablement la théorie de la nocivité de l'étreinte génitale entre adolescents. Personne ne contestera que les Trobriandais n'aient atteint, dans le domaine horticole, un haut niveau culturel, et ceci en dépit de la vie sexuelle génitale de la jeunesse trobriandaise. La preuve que les dommages causés par la génitalité active à l'âge de la puberté trouvent leur explication dans les contraintes sociales imposées à la vie sexuelle (éducation anti-sexuelle traumatisante, exiguïté des logements, répression de la part des parents), dans les contradictions entre nécessités sexuelles et nécessités économiques et non pas dans quelques données naturelles, a été partiellement administrée dans « Geschlechtsreife, etc. » (2).

Mais revenons aux déclarations de Malinowski sur l'irruption du postulat de l'ascèse. Le frère de la mère qui tire des avantages matériels du mariage entre lignages croisés, essaie par tous les moyens de le réaliser dans la pratique. Dès qu'il est le père d'un fils, il demande à sa

(1) Barasch : « Sex Life of the Workers of Moscow », *Journal of Social Hygiene* (Vol. XII, n° 5, mai 1926).
(2) Publié dans *La révolution sexuelle.*

sœur de lui réserver une fille ou une petite-fille comme épouse. (On tient cependant compte d'une différence d'âge de deux ou de trois ans.)

« Ou bien le père du garçon attend d'abord un certain temps ; si dans un délai de dix ans sa sœur donne la vie à une fille, il demande que cette enfant lui soit réservée comme bru ; la sœur a le droit de refuser cette offre. Peu après la conclusion de l'accord, l'homme doit remettre au père (*tama*) de la petite fiancée un *vaygu'a* (objet de valeur), une cognée polie ou un bijou de coquillages. « Voici le *katup-woyna kapo'ula* pour ton enfant », explique-t-il, et il ajoute : « *pour qu'elle ne couche pas avec d'autres hommes ; pour qu'elle s'abstienne de toute « katuyausi » (excursion amoureuse) et de tout séjour dans un « bukumatula ». Elle devra passer ses nuits dans la maison de sa mère* [souligné par W. R.]. Peu après, la famille de la fillette apporte au père de l'enfant trois cadeaux composés de produits alimentaires ; ils correspondent exactement aux trois premiers cadeaux qu'on remet à la conclusion d'un mariage ordinaire et portent le même nom : *katuvila, pepe'i* et *kaykaboma* » (pp. 104-105).

En attendant que les deux enfants aient atteint l'âge de se marier, une tâche difficile attend les parents. Car bien que personne ne s'imagine sérieusement que les deux jeunes gens pratiquent la continence jusqu'au mariage, il leur faut au moins sauver les apparences. Une violation trop flagrante du précepte de chasteté serait mal notée par l'autre partie et qualifiée, de manière abusive, d' « adultère ». La jeune fille se sentirait grandement déshonorée si son fiancé avait une liaison avec une autre jeune fille ; quant à la jeune fille, elle ne doit s'installer en permanence au *bukumatula* ni avec son fiancé ni avec aucun autre jeune homme ; de même, il lui est interdit de prendre part à des *katuyausi* ou excursions manifestement sexuelles dans d'autres villages. Les deux jeunes gens sont tenus de cacher leurs amours et de les traiter avec une discrétion extrême. Cela leur impose évidemment des désagréments et de lourds sacrifices ; aussi n'acceptent-ils ce rôle que sous la contrainte extérieure. Le jeune homme sait fort bien ce qu'il risque et est aussi prudent que ses sens le lui permettent. Il est placé, jusqu'à un certain degré, sous l'autorité de son père qui, en tant qu'oncle maternel, a également un droit de regard sur sa future belle-fille. Un homme qui avait ainsi fiancé son fils et sa nièce m'a expliqué la situation de la manière suivante : « Elle a peur de mourir (par suite d'une action magique) ou d'être fouettée par moi. » Quant à la mère, elle prend toutes les précautions et s'efforce de minimiser d'éventuelles fautes de sa fille » (p. 106-107).

Avec la répression commence, comme nous l'avons vu, les cachotteries, la pression pesante de la nouvelle morale, qui est en contradiction flagrante avec l'organisation sexuelle trobriandaise caractérisée par son libéralisme ; cette nouvelle morale a pour conséquence que, dans une société qui considère les corrections corporelles comme une honte, une jeune Trobriandaise a peur d'être frappée pour une faute sexuelle, que sa mère adopte une attitude comparable à celle de nos mères. Répétons pour éviter toute méprise :

« Ce dernier geste (c'est-à-dire le geste du père de la fille qui apporte aux parents du garçon une quantité appréciable d'ignames en guise de cadeau de mariage) est très intéressant, car il équivaut au renversement d'une coutume chère aux générations précédentes. Le père du garçon, autrement dit le frère de la mère de la fille, doit remettre tous les ans aux parents de la fille un « cadeau de moisson » ; cette série de cadeaux a été inaugurée au mariage de sa sœur par le don de *vilakuria*. Maintenant, il obtient pour son jeune fils un don de *vilakuria* de l'époux de sa sœur comme représentant de... ses fils, autrement dit, comme représentant... des frères de l'épouse future, car ces derniers sont tenus de remettre plus tard à leur sœur, lorsque le jeune foyer sera fondé, d'appréciables cadeaux annuels au moment de la moisson » (*Vie sexuelle des sauvages*, p. 105).

Comme les fils doivent pourvoir aussi aux besoins du ménage de la mère, la boucle est bouclée et les dons de moisson reviennent à leur point de départ. Ainsi sont réunies les conditions aboutissant à la répression sexuelle. Nous avons vu au 1er chapitre comment elle devient, lorsque le patriarcat prend de l'extension, un facteur de la névrose des masses.

2) LES RITES CRUELS DE LA PUBERTÉ.

Freud a essayé de nous faire comprendre les rites de la circoncision et de la mutilation génitale chez les primitifs. L'excision du prépuce chez les garçons, du clitoris

et de la vulve chez les filles, pratiques décrites par Bryk dans son ouvrage *Negereros* et cataloguées par Krische (il cite les Égyptiens, les Nubiens, les Abyssins, les Soudanais, certaines tribus nègres d'Afrique occidentale, les Sousous, Bambouc et Mandingues, les Massaï et Watussi d'Afrique orientale et d'autres), seraient, selon Krische, non seulement pratiquées par les organisations patriarcales — où elles font figures de répression brutale de la sexualité et de punition anticipée d'actes sexuels dans le sens de Freud — mais aussi par les Kamtchadales, par les Malais matriarcaux de l'archipel des Indes orientales. Selon Bachofen, cette coutume était aussi en vogue chez les « Égyptiens de tendance matriarcale » (1). Bryk nous dit en parlant des peuplades bantoues en Afrique :

« Cette excision, qui se limite au clitoris, impose des limites au dévergondage des filles. De propriété commune, la jeune fille devient propriété privée [la peuplade décrite a déjà une organisation entièrement patriarcale. Note de W. R.]... La portée pratique de la coutume réside d'abord dans le fait que la jeune fille convalescente est obligée de se refuser pendant longtemps aux avances des jeunes gens. Mais le but primaire est l'extirpation de l'organe le plus sensible à la « libido sexualis »..., la répression de sa lubricité, pour lui imposer ainsi la monogamie contraire à sa nature » (*Negereros*, p. 56).

Il ne saurait faire de doute que les cérémonies génitales de la puberté impliquant la mutilation des organes génitaux et des interventions douloureuses marquent la lutte de la société patriarcale contre la génitalité des adolescents. Ce qui est moins évident, c'est la signification sociologique et économique de ces rites, leur rôle historique dans l'évolution de la morale sexuelle et de la répression sexuelle. Il est peu probable que ces rites datent de l'époque primitive de la vie amoureuse sans entraves. *Ils ont pris naissance à un moment donné.* On peut dire qu'ils sont presque ty-

(1) D'après Krische, *Das Rätsel der Mutterrechtsgesellschaft*, Munich, 1927, p 231.

piques des organisations patriarcales primitives. Or, selon le catalogue de Krische, ils auraient existé aussi dans quelques sociétés matriarcales. Comment accorder cela avec l'organisation pro-sexuelle?

Il faut tenir compte de deux faits : tout d'abord, ce rite ne se rencontre pas fréquemment chez les peuplades ayant une organisation matriarcale ; les Égyptiens qui l'ont pratiqué ont été décrits comme « de tendance matriarcale » ; en second lieu, on ferait preuve d'un esprit peu historique si l'on s'avisait de tracer une frontière absolue entre matriarcat et patriarcat. Partout où le système matriarcal a fait place au système patriarcal, la transition s'est faite lentement, il a fallu beaucoup de temps pour que toutes les institutions et coutumes économiques et sociales fussent touchées par le changement. Si nous attribuons à la mutilation des organes génitaux à l'âge de la puberté la fonction sexuelle-économique de la répression de la génitalité juvénile, nous supposons qu'elle a pris naissance pendant la période de transition et qu'elle s'est révélée indispensable à mesure que l'attitude pro-sexuelle cédait le pas à une attitude anti-sexuelle. Mais à quelle époque et dans quelles circonstances? Étant donné la rareté des documents disponibles, nous sommes obligés de nous contenter d'une hypothèse ; mais cette hypothèse cadre parfaitement avec notre histoire de la morale sexuelle et avec nos connaissances du mécanisme génital.

Tant que le mariage entre lignages croisés, mariage dont l'importance économique saute aux yeux, n'avait pas encore atteint son plus haut degré de développement et que le postulat de chasteté ne s'adressait pas encore à la masse des jeunes, la pression morale était suffisante. A mesure que s'étendait l'exigence de la continence juvénile, les jeunes se rebellaient de plus en plus contre une telle prétention ; or, il n'était pas question de mettre en danger tout le système du « mariage légal » ; comme la liberté génitale préconjugale rend inapte à l'acceptation

du « mariage imposé », il a fallu recourir à des mesures plus rigoureuses. L'excision du clitoris chez la fille vise à la réduction brutale de son excitabilité génitale ; elle a donc, en dernière analyse, une fonction de contrainte sociale, ancrée dans certaines coutumes qui servent en même temps à la dissimuler. Les sévices infligés aux jeunes ne sont pas du tout des punitions anticipées d'activités génitales futures, ne sont pas des « actes de vengeance » perpétrés par les adultes, mais des mesures rationnellement fondées du groupe prédominant en vue de réprimer la génitalité juvénile qui, à ce stade de l'évolution, comporte des désavantages économiques. Le patriarcat plus évolué des périodes ultérieures se sert de méthodes plus élaborées et plus efficaces : il part en guerre contre la sexualité *infantile*, détruisant d'emblée la structure sexuelle et provoquant l'impuissance orgastique en imposant à l'enfant une cuirasse rigide ; agissant ainsi, il suscite sans le vouloir tout un cortège de névroses, perversions et crimes sexuels. Ce sont donc les intérêts économiques du patriarcat naissant qui sont historiquement parlant à la base de l'angoisse de castration que Freud a découverte chez les hommes autoritaires. Or, les mêmes motifs qui jadis ont fourni la base du complexe de castration le maintiennent de nos jours, à savoir l'intérêt de la société pour le mariage permanent et imposé dont les parents se font — de manière tout à fait inconsciente — les organes exécutifs.

4 DÉMOCRATIE DU TRAVAIL ORIGINELLE (1) — MATRIARCAT ; PROPRIÉTÉ PRIVÉE DES MOYENS DE PRODUCTION — PATRIARCAT

RÉSUMÉ

Nous avons vu comment, chez les Trobriandais, le patriarcat s'est développé à partir du matriarcat, le mécanisme de cette transformation se fondant sur le rite des contributions dotales qui a permis le passage d'une organisation à l'autre. Nous avons vu aussi que la « gens » maternelle, fondée sur la démocratie du travail, est peu à peu

(1) L'édition allemande de cet ouvrage (1931) utilise le terme de « Urkommunismus » (communisme primitif) pour décrire les fonctions économiques de la société matriarcale originelle. Mais compte tenu de l'abus honteux qu'a fait le fascisme rouge du terme de « communisme » et de la prostitution à laquelle il a été livré, la notion de « communisme primitif » pourrait induire en erreur les lecteurs et doit être rejetée. Nous avons donc remplacé le terme de « communisme primitif » par « démocratie du travail originelle », changement qui cadre aussi avec l'évolution de la *sociologie sexuelle-politique* de 1931 aboutissant en 1951 à la *sociologie orgonomique* ; nous exceptons cependant le cas où, nous référant à d'autres ouvrages, nous ne faisons que citer leurs auteurs ; quant à la « démocratie du travail », nous la définissons comme l'ensemble des rapports de travail rationnels, réels et naturels tels qu'ils s'établissent de manière fonctionnelle entre les hommes. Le concept de la *démocratie du travail* représente la *réalité* (et non pas l'idéologie) de ces rapports de travail qui forment la base de tous les accomplissements sociaux, bien qu'ils aient été déformés par la cuirasse et les idéologies irrationnelles. La *démocratie du travail exclut toutes les formes dictatoriales de gouvernement*, tout comme la dictature exclut la fonction de la démocratie du travail.

tombée dans la dépendance économique — bien que maquillée en idéologie — du chef de clan et de sa famille sur la voie du patriarcat. Est-ce là un processus primitif général du passage au patriarcat et à la division de la société en classes, ou est-il particulier à la société trobriandaise et à quelques rares peuplades? Il n'est pas facile de donner une réponse définitive à cette question. Car nous n'avons pas, sur d'autres peuplades, des rapports aussi précis et aussi détaillés que ceux de Malinowski sur les Trobriandais. Ou bien les ethnologues ne sont pas assez méthodiques, ou bien ils ne fournissent pas de détails descriptifs sur les rapports entre forme sexuelle et forme économique permettant des déductions valables. Beaucoup d'ethnologues enfin considèrent le patriarcat comme une donnée originelle, ce qui exclut toute considération historique et évolutive. Mieux, beaucoup de descriptions ne mentionnent même pas si l'organisation des peuplades étudiées est patriarcale ou matriarcale, communiste ou basée sur la propriété privée. Très peu d'ethnologues permettent de jeter un regard sur l'évolution historique de la société primitive. Parmi ceux-ci, c'est d'abord Lewis Morgan (1) qui a défendu le point de vue de l'antériorité du matriarcat, point de vue que suit aussi Engels dans son ouvrage sur *L'origine de la famille*. Avant eux, Bachofen (2) avait déjà mis en évidence que le matriarcat était généralement la première forme d'organisation puisqu'il représente le *droit naturel* proprement dit, tandis que le patriarcat présuppose déjà des influences sociologiques compliquées.

La documentation de leurs opposants qui s'obstinent à défendre l'antériorité du système patrilinéaire et patriarcal, est toujours polyvalente et manque de ce caractère d'unité qui marque la théorie selon laquelle le matriarcat est la forme originelle du droit naturel ; cette dernière

(1) *Ancient Society.*
(2) *Das Mutterrecht* (1861).

théorie n'est pas invalidée par la découverte de quelques peuplades très anciennes vivant en régime patriarcal. Car elle ne prouve en aucune manière l'antériorité du patriarcat. Ainsi, si des peuplades pygmées très primitives ont adopté une organisation patriarcale (1), leur organisation sexuelle monogame et leur interdiction de l'inceste très structurées attestent une longue évolution historique ; seule l'étude de leurs légendes et mythes pourrait nous éclairer.

Il n'est pas très probable que le matriarcat se soit développé à partir d'un patriarcat originel. N'oublions pas que le matriarcat se signale par une grande liberté sexuelle et la démocratie du travail, tandis que le patriarcat — où que nous le rencontrions — s'accompagne toujours de la propriété privée, de l'asservissement de la femme, d'une répression sexuelle comparable à celle que nous voyons dans notre société ; le matriarcat est donc bien plus près de l'état naturel : en supposant qu'il dérive du patriarcat, nous aurions affaire à une *évolution régressive*, à la transformation d'une organisation extrêmement compliquée en une organisation plus primitive, plus naturelle. Une telle supposition ferait litière des principes élémentaires présidant à une vue historique des phénomènes.

La troisième hypothèse aux termes de laquelle il y aurait eu dès l'origine un patriarcat originel à côté d'un matriarcat originel n'est pas moins invraisemblable : alors que le matriarcat s'explique par l'enchaînement naturel des générations et s'accorde parfaitement avec le fait de l'inceste et de la démocratie du travail des temps primitifs, l'hypothèse de l'antériorité du patriarcat s'appuie sur une série de suppositions compliquées et entièrement gratuites : On invoque pour étayer cette vue de l'esprit la force du mâle, sa jalousie à l'égard d'autres mâles plus jeunes ou plus faibles (?), on avance l'exemple d'animaux organisés

(1) Cf. Roheim : « Urformen und Wandlungen der Ehe », dans le *Ehebuch* (Livre sur le mariage) de Marcuse (p. 33 s).

en « hordes conductrices ». Cette démonstration se heurte à plusieurs difficultés : la thèse de la « jalousie » exclut le fait irréfutable de l'inceste à l'époque primitive, de même que l'économie de la démocratie du travail ; car s'il y a dans une horde un mâle fort et jaloux réclamant toutes les femelles pour son propre usage et excluant ou chassant tous les autres mâles, il faut considérer que cette situation a régné de tout temps ; autrement, le système serait dépourvu de sens ; les hommes exclus et engagés dans une lutte incessante ne sauraient collaborer à l'économie primitive, puisqu'ils entreraient ainsi en contact étroit avec les femmes ; ils seraient tout aussi incapables de bénéficier des fruits du travail. Il est d'autre part aberrant de s'imaginer que le « père primitif » ait pu écarter à la longue un groupe d'hommes aussi forts que lui. La seule base hypothétique de cette théorie est la jalousie supposée du chef et l'existence — par ailleurs extrêmement rare — de hordes d'animaux sauvages (chevaux sauvages, cerfs, singes) ayant un animal « conducteur ». Ces preuves biologiques tirées du règne animal sont sans la moindre valeur quand on leur oppose les millions d'espèces qui, si l'on fait abstraction d'accouplements occasionnnels pour l'époque de la couvaison, ont une vie sexuelle absolument inorganisée ; ce qui n'empêche pas les tenants de l'idéologie patriarcale de solliciter toujours ces maigres « preuves ».

Les concepts patriarcaux de l'histoire primitive donnent également à croire, en toute logique, que la monogamie imposée — contre le privilège des hommes de nos jours à disposer de plusieurs femmes —, la jalousie et l'oppression de la femme ont été biologiquement fondées. Notons encore que cette vue est destinée à justifier notre organisation patriarcale, qu'elle constitue une pierre d'angle de l'idéologie sexuelle fasciste, tandis que l'organisation matriarcale prouve que tout change et que tout peut se faire par d'autres méthodes : dans ces conditions, notre choix ne saurait faire de doute pour personne.

L'avantage principal de la théorie matriarcale consiste dans le fait qu'elle permet d'élucider un grand nombre de données et de processus, tandis que la théorie patriarcale ne fait qu'éterniser ce qui, en réalité, est soumis à des changements continuels. Si nous supposons, au contraire, que le patriarcat s'est progressivement développé à partir du matriarcat, nous sommes en parfait accord avec toute une série de faits observés, sans être obligés de recourir à des explications tirées par les cheveux ; ce sera autant de gagné pour l'histoire des différents aspects de la génitalité et de l'économie sexuelle.

Krische a rassemblé en 1927 toutes les informations ethnologiques (1) sur la vaste diffusion du matriarcat aujourd'hui et dans le cours de l'histoire. Reste la tâche difficile d'expliquer par l'exemple des différentes organisations primitives, l'évolution du patriarcat à partir du matriarcat et de découvrir son mécanisme historique comme nous l'avons fait pour les Trobriandais. On a donc trouvé des organisations matriarcales :

1) Chez les Indiens agricoles d'Amérique du Nord, les peuplades de la vallée du Missouri, les Iroquois, les Hurons, les Algonquins, les Muskogees, les Cherokees, les Natchez, les Pueblos ; chez les peuples primitifs d'Amérique du Sud, les Tubi, les Caraïbes, les Aruak.

2) En Orient, chez les peuplades malaises, les habitants des îles Nicobar et Pelew, à Formose : il existe aussi des peuples primitifs matriarcaux en Chine et en Inde (Garos, Pani-Kooch, Kulu).

3) Chez les peuples civilisés de l'antiquité, à Athènes, Sparte, Mégare, dans les îles de Crète, de Lemnos, de Lesbos, de Samothrace, à Mantinée, en Lydie, en Kyrie, à Rome, mais aussi chez les Chinois, Arabes, Tibétains, Celtes, Slaves, etc.

Seul Morgan, qui a le premier fourni la preuve de l'an-

(1) *Das Rätsel der Mutterrechtsgesellschaft*, Munich 1927.

tériorité du matriarcat chez les peuples à l'état de nature, a élaboré une théorie cohérente sur les liens unissant démocratie du travail originelle et matriarcat. Roheim [1] a dressé une liste des peuplades organisées en fonction de la démocratie du travail, sans établir un rapport entre leurs économies et leur organisation de lignées. Les faits sont les suivants : le sol et les huttes sont propriétés communes, le travail et la distribution des produits se fait sur une base commune, mais les outils, les bijoux et objets vestimentaires, etc. sont propriété privée ; il en est ainsi chez les Kuli, les Lengua, les Eskimos, les premiers habitants du Brésil, les Bakairi, partout en Australie, en Tasmanie, chez les Comanches, les Sioux, les peuples indochinois, les habitants des îles Salomon. Il arrive parfois que les territoires de chasse de tribus étrangères soient très strictement limités ; le franchissement d'une telle limite conduit infailliblement à la guerre.

Une des constatations de Roheim nous mène au cœur de notre sujet, au mécanisme de la dot. Roheim affirme que chez beaucoup de peuplades la propriété équivaut à un lien érotique ; il cite comme preuve le fait qu'à certaines cérémonies les épouses se présentent à l'endroit même où se trouve la propriété foncière (*l. c.*, p. 20). S'il est vrai que la dot passe par l'épouse à l'homme et à son clan — puisqu'il s'agit toujours de clans exogames — nous comprenons fort bien le symbolisme érotique du rite : *la propriété est transmise à l'aide d'intérêts sexuels.* Il y a, selon Roheim, des pleuplades vivant sous le régime du communisme primitif, où le propriétaire entretient avec sa « propriété » des rapports formels et cérémoniels plutôt que pratiques (*l. c.*, p. 16). C'est ce que nous apprend Malinowski à propos du rapport de propriété entre les Trobriandais et leurs pirogues.

Ces constatations et d'autres qui ont été faites par d'autres

(1) Roheim : « Die Urformen und der Ursprung des Eigentums (*Archiv für Ethnographie*, Vol. 28, H. I/II).

ethnologues, constatations en parfaite harmonie avec ce que nous savons des Trobriandais, nous permettent d'attribuer à la dot le rôle de mécanisme fondamental du passage du matriarcat au patriarcat, de la démocratie du travail originelle de la « gens » à l'accumulation de richesses au sein d'une même famille, de la sexualité libre à la répression sexuelle. Les recherches futures sur d'autres peuplades et peuples à l'état de nature devront, en tenant compte de ce point de vue, tirer au clair la question de savoir si ce rite est très répandu et dans quelle mesure il transforme les organisations matriarcales en organisations patriarcales.

Si le résultat de ces recherches était positif, nous aurions découvert, dans la conclusion du mariage et la transmission de la dot, le mécanisme sociologique qui crée, dans la société originelle, avec le début de la division de la société en classes, un rapport d'exploitation entre exploiteurs et exploités, tout comme l'achat de la marchandise « force de travail » est le mécanisme d'accumulation capitaliste dans notre société.

2) LA DOT, PREMIER DEGRÉ DE LA MARCHANDISE.

S'il est vrai que la morale anti-sexuelle évinçant la régulation sexuelle-économique primitive de la vie amoureuse a sa source dans certains intérêts économiques déterminés, il nous faut approfondir un peu la nature de cette évolution économique qui se déploie sur deux plans différents : ainsi, nous avons d'une part les progrès de la technique de production permettant l'accumulation de richesses au sein de la société, de l'autre la division du travail, qui en est le corollaire et qui aboutit à la fabrication de « marchandises » remplaçant les produits destinés à la consommation personnelle.

« La division du travail dans la société et la limitation correspondante des individus à une sphère ou à une vocation particulière se développent, comme la division du travail dans la manufacture, en partant de points opposés. Dans une famille et dans la famille élargie, la tribu, une division spontanée du travail, s'entend sur les différences d'âges et de sexe, c'est-à-dire sur une base purement physiologique. Elle gagne plus de terrain avec l'extension de la communauté, l'accroissement de la population et surtout le conflit entre les diverses tribus et la soumission de l'une par l'autre. D'autre part, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, l'échange des marchandises prend d'abord naissance sur les points où diverses familles, tribus, communautés entrent en contact ; car ce sont des collectivités et non des individus qui, à l'origine de la civilisation, s'abordent et traitent les unes avec les autres en pleine indépendance. Diverses communautés trouvent dans leur entourage naturel des moyens de production et des moyens de subsistance différents. De là une différence dans leur mode de production, leur genre de vie et leurs produits. Une fois les relations établies entre les communautés diverses, l'échange de leurs produits réciproques se développe bientôt et les convertit peu à peu en marchandises. L'échange ne crée pas la différence des sphères de production ; il ne fait que les mettre en rapport entre elles et les transforme ainsi en branches plus ou moins dépendantes de l'ensemble de la production sociale. Ici, la division sociale du travail provient de l'échange entre sphères de production différentes et indépendantes les unes des autres. Là où la division physiologique du travail forme le point de départ, ce sont au contraire les organes particuliers d'un tout compact qui se détachent les uns des autres, se décomposent, principalement en vertu de l'impulsion donnée par l'échange avec des communautés étrangères, et s'isolent jusqu'au point où le lien entre les différents travaux n'est plus maintenu que par l'échange de leurs produits [1]. »

Il nous faut donc distinguer entre les échanges *à l'intérieur* d'une peuplade et les échanges *entre* communautés et peuplades étrangères. Les échanges à l'intérieur d'une peuplade, qui entraînent l'indépendance des non-indépendants et la dépendance des indépendants, se présente chez les Trobriandais dans sa forme la plus primitive par l'échange de contributions dotales consistant en produits horticoles.

[1] Karl Marx, *Le Capital* (traduction de Joseph Roy entièrement revisée par l'auteur, Éditions Sociales, Paris 1948, p. 415).

Malinowski n'explique pas s'il s'agit de produits horticoles *différents*, donc d'un véritable échange de marchandises. Cet échange de marchandises existe en germe chez les Trobriandais en ce sens qu'ils produisent une partie de leurs produits pour eux-mêmes et leurs familles, tandis que la part la plus importante est destinée aux contributions dotales. Ainsi, la dot représente le premier degré de marchandise issu de rapports de production extrêmement primitifs, rapports entre le frère et l'époux de la femme. Nous verrons par la suite que la supposition de Marx selon laquelle l'échange de marchandises commence avec la rencontre de tribus étrangères est judicieuse, puisque cet échange à l'intérieur d'un clan a sa source première dans le heurt de deux clans originels (*Ur-clans*). Il est évident — et on aurait tort de l'oublier — que nous n'avons pas affaire ici à une « marchandise » au sens plénier du terme, mais à un premier degré, une dot (contribution dotale) aboutissant nécessairement à l'accumulation de richesses au sein d'une seule famille et plus tard à l'échange de marchandises proprement dit.

3) LA NAISSANCE DE LA GRANDE FAMILLE PATRIARCALE ET DES CLASSES.

Un autre aboutissement du mécanisme de la dot est la formation de la grande famille patriarcale telle qu'elle a été décrite par Morgan, Engels, Cunow (1), Lippert, Müller-Lyer (2) et d'autres.

Écoutons Cunow :

« A mesure que se précise l'organisation de la grande famille patriarcale, elle s'oppose d'une manière sans cesse plus marquée à la communauté totémique de la « gens ». *Les chefs de famille*

(1) Heinrich CUNOW, *Zur Urgeschichte der Ehe und Familie* (Ergänzungsheft der neuen Zeit, Dietz, Nr. 14, 1912-13).
(2) MÜLLER-LYER, *Die Familie*, 2. Aufl., Munich 1918.

s'approprient l'une après l'autre les fonctions appartenant naguère à la communauté de la « gens ». Les terres de la grande famille sont détachées, à titre de propriété particulière, de la propriété communautaire de la société totémique, tandis que les anciens droits héréditaires des membres de la « gens » sur les propriétés terriennes d'un défunt se rétrécissent de plus en plus en faveur des membres de la famille représentée par son chef, le patriarche de la famille. C'est ce dernier aussi qui assume progressivement les fonctions de juge exercées jadis par l'ensemble de la communauté totémique.

La naissance d'une caste de nobles issue de la famille des chefs de clan et la division des membres de la « gens » aux droits égaux en riches et pauvres (selon leur appartenance à une grande famille riche ou pauvre) conduit d'autre part à la création de métiers particuliers, à l'introduction de prisonniers de guerre et d'esclaves achetés et partant à la dislocation de l'ancienne constitution tribale. *L'ancienne organisation fondée sur la consanguinité est remplacée peu à peu par une autre fondée sur une organisation féodale ou étatique* » (*l. c.*, p. 45).

Engels a défini ainsi le rapport entre l'évolution des formes familiales et les formes économiques qui les conditionnent dans la société originelle :

« Moins le travail est évolué, moins est importante la quantité des produits obtenus et, de ce fait, la richesse d'une société, et plus l'ordre social semble dominé par des liens familiaux. Dans le cadre de cette division de la société, division fondée sur des liens familiaux, se développe la productivité du travail, et avec elle la propriété privée, les échanges, les différences de richesse l'utilisation de la force de travail étrangère et, de fil en aiguille, la base des oppositions de classes : à savoir des éléments sociaux nouveaux s'efforçant pendant des générations d'adapter l'ancienne constitution sociale à la situation nouvelle jusqu'à ce que l'incompatibilité absolue entre elles aboutisse à un bouleversement total. L'ancienne société fondée sur les liens familiaux éclate à la suite du heurt des classes sociales nouvelles ; elle est remplacée par une nouvelle société rassemblée dans l'État dont les subdivisions ne sont plus des communautés familiales mais des communautés locales, société au sein de laquelle l'ordre familial est entièrement dominé par l'ordre de la propriété, et qui laisse libre cours aux oppositions et aux luttes de classes qui sont le contenu de toute l'histoire écrite à ce jour » (*l. c.*, p. VIII).

S'il est vrai que la productivité du travail et l'échange des biens aboutissent aux inégalités des richesses et à l'utili-

sation de la force de travail étrangère, jetant ainsi les bases des oppositions de classes, seule la fonction économique de la dot est capable d'expliquer la nature de ces changements.

Les différents auteurs constatent le déplacement de droits en faveur des chefs sans autre commentaire ou en émettant une hypothèse quelconque. C'est ainsi que Müller-Lyer affirme qu'après l'accumulation des richesses, les hommes faisant office de commerçants, d'artisans et de techniciens s'arrangent de telle manière que la propriété acquise par le travail, le commerce et la guerre devienne leur propriété privée. Ce fait et la coutume profitable d'acheter la femme à sa famille ont sapé le matriarcat pour donner naissance au patriarcat. L'ordre chronologique des événements aurait été le suivant : il y eut d'abord accumulation de richesses entre les mains de l'homme ; de ce fait, celui-ci pouvait procéder à l'achat d'une femme tenant le rôle d'une servante. Le matriarcat fit place au patriarcat, la famille matrilinéaire à la famille patrilinéaire. La succession tribale fut remplacée par la succession familiale. Cette hypothèse ne dit pas *comment* la richesse a pu s'accumuler entre les mains d'un seul homme ; elle n'explique pas le mécanisme du processus historique.

Morgan, de son côté, écrit : « Lorsqu'on commença de produire de plus grandes richesses et que le désir de les transmettre à ses enfants fit passer l'ordre successoral de la lignée féminine à la lignée masculine, la puissance patriarcale disposait pour la première fois d'une base matérielle » (*Ancient Society*, p. 478).

Reste à expliquer le désir de transmettre les richesses à ses enfants. Le processus tel qu'il se déroule chez les Trobriandais montre que ce désir lui-même se fonde en premier lieu sur les intérêts *matériels* du chef de clan ou du père soucieux de compenser d'une manière ou d'une autre ses livraisons à l'époux de sa sœur. Nous avons vu que seul le mariage entre lignages croisés lui ramène ses contributions dotales. Morgan écrit un peu plus loin (*l. c.*, p. 485) que

l'accroissement des richesses et le désir de les transmettre à ses enfants ont mené à l'institution de la monogamie. Cela est rigoureusement exact, mais le désir de transmettre ses biens à ses enfants est lui-même le produit de la prédominance matérielle du chef de clan, prédominance qui ne cesse de s'accentuer grâce au privilège de la polygamie et aux mariages entre lignages croisés. L'asservissement progressif des citoyens des basses couches sociales repose également sur cette prédominance.

L'accroissement de la richesse s'explique en premier lieu par le perfectionnement progressif de la technique primitive de la production de denrées alimentaires. Mais ce perfectionnement n'explique pas encore l'accumulation de la richesse dans une famille et la naissance de deux classes, l'une s'appauvrissant, l'autre s'enrichissant sans cesse, l'une composée de clans maternels, l'autre de la famille du chef de clan. Car la société communiste primitive aurait pu s'enrichir — s'il n'y avait pas eu l'exogamie et le mécanisme matrimonial — sans que ces richesses tombent entre les mains du chef et de sa famille. Le partage en classes s'est fait par la transmission des contributions dotales, produits du travail, grâce au rapport frère-époux et à la hiérarchisation des clans.

Le partage en classes ne s'est pas opéré immédiatement, mais après une série de modifications des rapports de production qui suivirent la première mise en place du mécanisme du tribut, dont nous reparlerons plus loin. Il faut en effet que la production atteigne un certain niveau :

« dès le moment qu'un objet utile dépasse par son abondance les besoins de son producteur, il cesse d'être valeur d'usage pour lui... et sera utilisé comme valeur d'échange » (Marx, *Capital*, p. 98).

Et, plus loin :

« Les choses sont par elles-mêmes extérieures à l'homme et, par conséquent, aliénables. Pour que l'aliénation soit réciproque, il faut tout simplement que des hommes se rapportent les uns

aux autres, par une reconnaissance tacite, comme propriétaires privés de ces choses aliénables et, par là même, comme personnes indépendantes. »

Nous avons vu que chez les Trobriandais tous les frères sont obligés de produire en plus des objets nécessaires à leur propre vie des excédents, alors que le chef de clan ne fait en grande partie que les accumuler. Il est le premier à se sentir un propriétaire privé affrontant à ce titre les autres membres du clan ainsi que les chefs d'autres clans. L'échange avec des tribus étrangères contribue pour une large part à ce processus, il finit par devenir un des ressorts les plus importants du besoin d'accumulation qui, de son côté, augmente l'intérêt des mariages « légitimes ».

« Cependant, un tel rapport d'indépendance réciproque n'existe pas encore pour les membres d'une communauté primitive, quelle que soit sa forme, famille patriarcale, communauté indienne, État Inca comme au Pérou, etc. L'échange des marchandises commence là où les communautés finissent, à leurs points de contact avec des communautés étrangères ou avec des membres de ces dernières communautés (1). »

Il y a là, en apparence, une contradiction. Marx partait de l'idée que les communes étaient des communautés originellement fermées et naturelles. Or, si nous trouvons dans ces peuplades déjà des formes primitives d'échanges, nous pouvons en déduire qu'elles ne constituaient pas des organisations naturelles mais qu'elles dérivaient de la réunion de communautés étrangères naturelles. Cette hypothèse correspond à la réalité. *Les peuplades sont en effet des créations composites ; le premier degré de l'échange de marchandises, à savoir les contributions dotales, tire son origine précisément de ce caractère composite.* Pour le prouver, il nous faut recourir à quelques démonstrations ethnologiques (cf. chap. VI).

(1) Karl MARX, *Le Capital*, II (traduction de Joseph Roy entièrement révisée par l'auteur). Éditions Sociales, Paris, p. 98.

Nous comprenons dès lors qu'Engels était sur la bonne voie quand il attribuait *l'origine de la formation des classes à l'opposition entre l'homme et la femme.* De fait, la femme fait partie du clan opprimé, l'homme du clan oppresseur ; c'est la dot qui déclenche tous les processus aboutissant à l'asservissement de la femme et à l'assujettissement de sa famille, la « gens » maternelle, à la puissance du chef de clan. *Les premières classes sont donc* — en tant que groupes — *le clan maternel et le clan paternel, ou au plan vertical, la totalité des clans maternels d'un côté, des clans paternels de l'autre.*

La substitution du patriarcat au matriarcat permet à l'homme de s'emparer de la dot. Mais quand l'organisation patriarcale est entrée dans un stade évolué, quand tous les privilèges successoraux et autres sont passés dans la lignée de l'époux et de ses fils, le tribut dotal dû à la famille de la femme perd sa raison d'être et les rapports s'inversent : l'homme qui désire épouser une femme doit la payer à son père par son travail ou par les fruits de son travail. Étant donné qu'en régime patriarcal la femme est devenue un objet de valeur dans l'ordre des intérêts économiques de son père, l'institution de l'achat des femmes est caractéristique du stade primitif du patriarcat : c'est cette institution qui permet de retirer la femme de sa propre « gens » et de l'incorporer dans la « gens » de l'époux (l'*enuptio gentis* des Romains). Le tribut dotal de l'époque de transition aboutissant au patriarcat réapparaît à un stade plus évolué du patriarcat sous forme de « dot ». Cette substitution de l'achat des femmes par l'achat des hommes nécessite une explication qui dépasserait le cadre de notre ouvrage. Le rapt de l'époque primitive n'est pas le premier degré de l'achat des femmes, mais appartient à une période évolutive beaucoup plus ancienne, caractérisée par la rencontre de hordes primitives étrangères pratiquant encore l'endogamie (cf. chap. VI).

5 CONFIRMATION DE LA THÉORIE DE MORGAN-ENGELS ET RETOUCHES NÉCESSAIRES

Nous avons brièvement passé en revue les trois concepts ethnologiques fondamentaux de l'histoire de la société primitive (1° le patriarcat procède du matriarcat ; 2° le matriarcat est une formation tardive ou accidentelle ; 3° le patriarcat et le matriarcat existaient à l'origine l'un à côté de l'autre), pour parvenir à une vision fondamentale du processus évolutif des Trobriandais. Nous avons vu que ce dernier ne s'accorde qu'avec la théorie qui fait découler le patriarcat du matriarcat. Le moment est venu d'approfondir la théorie de Morgan et d'Engels car les découvertes de Malinowski — si l'on fait abstraction de quelques corrections indispensables — ne confirment pas seulement brillamment leurs trouvailles et idées sur les rapports entre matriarcat, patriarcat, développement de la famille et de la propriété privée, mais la découverte, chez les Trobriandais, du tribut dotal et sa fonction économique entraînant la modification de la société, permet une vue cohérente de l'histoire primitive, à côté de laquelle pâlissent les théories courantes et contradictoires qui paraissent bien plus précaires aujourd'hui qu'à l'époque où Morgan et Engels élaborèrent leurs thèses. De même que Roheim, ethnologue et psychanalyste, reconnaît lui-même l'existence du communisme primitif, mais néglige — pour l'amour de l'hypothèse branlante de la horde primitive

patriarcale qu'il s'agit de maintenir contre vents et marées — ses rapports avec l'évolution des formes sexuelles, de même Malinowski renonce à tirer des conclusions de ses découvertes et à constater son accord parfait avec celles de Morgan.

La comparaison des découvertes de Malinowski avec celles de Morgan et avec les données citées par Engels se heurte, malgré des analogies frappantes, à une difficulté majeure : il ne se trouve, dans les travaux de Morgan et d'Engels — si l'on fait abstraction de quelques allusions pouvant être interprétées dans ce sens —, pas la moindre description ou mention d'un tribut dotal que le frère de la mère (du clan de la femme) doit verser à l'époux de la sœur (famille de l'époux). Comme nous avons vu dans ce tribut, chez les Trobriandais, le mécanisme économique central de la transformation sociale du matriarcart en patriarcat, comme d'autre part Morgan a découvert cette transformation qu'Engels a décrite jusque dans ses moindres détails, il n'existe que deux possibilités : ou bien ce mécanisme est particulier à la société trobriandaise et ne se rencontre pas ailleurs, ou bien il a échappé à l'attention des observateurs malgré sa validité universelle. L'affaire est fort importante. Car si la contribution dotale constitue partout, comme chez les Trobriandais, le premier germe de rapports socio-économiques aboutissant à la formation des classes et à la morale anti-sexuelle, la solution de ce problème permet de bien comprendre l'histoire primitive, d'asseoir la théorie matriarcale sur des fondements solides et de bien saisir le sens de l'économie sexuelle naturelle.

1) Résumé des découvertes de Morgan et d'Engels.

Avant d'établir un lien entre les découvertes de Malinowski et nos propres thèses d'une part et la théorie de

Morgan-Engels de l'autre, tentons de résumer brièvement leurs idées fondamentales.

Morgan, qui a passé le plus clair de sa vie avec les Iroquois d'Amérique, découvrit le premier l'évolution de la famille moderne à partir de quelques degrés préparatoires; c'est lui aussi qui a reconnu l'organisation universelle des peuplades primitives en *gentes* (= clans) régies par la succession originelle de la lignée maternelle (succession matrilinéaire ou « matriarcat »). Bachofen avait déduit avant lui, en 1861, sa théorie de l'antériorité du matriarcat de l'étude de la mythologie grecque et latine. La doctrine de Bachofen suppose les postulats suivants :

1) rapports sexuels sans restrictions aux temps primitifs, l' « hétaïrisme » ;

2) paternité peu sûre, d'où prédominance de la lignée maternelle ;

3) position privilégiée des femmes (gynécocratie) ;

4) apparition du mariage monogame à la suite de la transgression d'une ancienne loi religieuse aux termes de laquelle tous les hommes avaient le même droit de disposer de la même femme ; pour compenser cette infraction à la loi, on a institué la liberté temporaire limitée de la femme (« prostitution sacrée »).

Engels note que Bachofen a parfaitement raison de faire découler historiquement le patriarcat du matriarcat, mais qu'il a tort d'attribuer ce changement à l'évolution des idées religieuses.

Contrairement aux théories de l'explorateur anglais MacLennan qui distingue dans ses *Studies in Ancient History* de 1876 entre deux formes originelles d'organisation humaine, les peuplades « exogames » et les peuplades « endogames », Morgan s'est rendu compte que les Iroquois étaient organisés en clans endogames se composant de « gentes exogames ». Morgan voyait dans ces « gentes » matriarcales, au sein desquelles les rapports sexuels étaient exclus, la forme originelle qui a donné lieu par la suite à

l'organisation patriarcale des « gentes » romaines et grecques. Partout où on a découvert des « gentes », on a découvert aussi une organisation matriarcale ou des traces d'organisation matriarcale. C'est le cas des Aborigènes d'Australie vivant au pied du Mont Gambier et dont la peuplade se compose de deux « gentes » ou « clans » (kroki et kumite), des Kamilaroi dans la vallée du Darling en Nouvelle-Galles du Sud (primitivement deux, plus tard six clans), des Iroquois et de tous les Indiens d'Amérique. MacLennan, qui n'a pas bien saisi la différence entre clan et peuplade, a trouvé des organisations de « gentes » chez les Kalmouks, les Tcherkesses, les Samoyèdes, en Inde chez les Warellis, les Magals, les Munipuris. Kovalewski en a découvert chez les Pchaves, les Chefzurs, les Svanètes et d'autres peuplades caucasiennes; chez les Celtes et les Germains (organisés, selon César, *gentibus cognationibusque*) ; en Écosse et en Irlande il y en avait encore au XVIII^e^ siècle; Morgan et Arthur Wright les ont plus particulièrement étudiées chez les Iroquois Senecas. Il est vrai que les Grecs et les Romains font leur entrée dans l'histoire avec des « gentes » (*gens*, *genos*) organisées selon le schéma patriarcal, qui se réunissent en phratries et tribus pour céder la place, en fin de compte, à la constitution étatique grecque dotée de familles isolées. Selon Bède, les Pictes auraient connu des organisations de « gentes » matrilinéaires. Engels fait dériver la *fora* (= gens) des Lombards et des Burgondes de *faran* (« aller çà et là »), ce qui est parfaitement en accord avec le genre de vie nomade de la horde primitive (organisée selon le droit naturel et la consanguinité).

Si nous ajoutons à cette liste les peuplades énumérées plus haut, que Roheim a identifiées comme pratiquant le communisme primitif, si nous nous souvenons du fait que le communisme primitif économique exclut à la longue l'organisation familiale et coïncide toujours avec une organisation de « gens » ; s'il est vrai que l'exogamie concerne toujours le clan tout entier et jamais les familles isolées,

nous obtenons pour les temps primitifs le tableau d'une organisation universelle de « gens » matrilinéaire, pratiquant la démocratie du travail, l'exogamie dans la « gens », l'endogamie dans la tribu, qui exclut totalement l'hypothèse de la famille isolée monogame ou polygame, même si nous négligeons un certain nombre d'autres facteurs.

Parallèlement à l'évolution de la horde primitive qui aboutit, en passant par la « gens » matriarcale, la « gens » patriarcale, la grande famille patriarcale, à l'organisation patriarcale, se développe, selon Morgan, la *famille consanguine* (la génération des parents, des frères et sœurs et de leurs enfants pratiquant chacune l'étreinte génitale), aboutissant en passant par la *famille des Punalua* (frères et sœurs sont exclus de l'étreinte génitale, mais plusieurs sœurs épousent plusieurs frères n'appartenant pas au même clan), la *famille de pariade* comme nous la trouvons chez les Trobriandais (réunion de deux individus pour un temps limité), à la famille monogame imposée du patriarcat comme stade final.

A chacun des trois degrés de l'évolution humaine tels que les voit Morgan, à savoir état sauvage, barbarie, civilisation, correspondent les différents degrés de la famille : famille consanguine — état sauvage; famille des Punalua, famille de pariade — barbarie; famille monogame, patriarcat — civilisation. Si Bachofen parle de la « procréation fangieuse », si César écrit des Britanniques : « ils se partagent leurs femmes à dix ou à douze, la plupart du temps les frères avec les frères et les parents avec les parents », cela s'explique, selon Engels, « le plus aisément par la famille telle qu'elle existait chez les Punalua »...

La polygamie du chef, que certains ethnologues placent au début de l'évolution humaine, est donc en réalité un phénomène tardif du matriarcat évoluant vers le patriarcat. Ce degré est visible chez les Trobriandais. Il correspond à la famille de pariade.

L'examen de l'organisation des « gentes » a abouti partout

aux mêmes structures — si l'on fait abstraction des contributions dotales — que celles observées chez les Trobriandais, leurs caractéristiques étant les suivantes :

1) deux à huit (Aborigènes, Iroquois) « gentes » ou « clans » organisés (selon le degré de leur niveau d'organisation sociale) en matriarcat ou en patriarcat sont réunis en tribus.

2) Les « gentes » ou tribus se distinguent par leur langue, leurs coutumes, leur mythologie (les tribus sont rarement différentes : chez les Trobriandais, on nous parle d'*un* clan, d'*une* descendance, d'*une* magie, d'*un* jardin, d'*un* rang, etc.).

3) Le fils du chef de clan est exclu de la succession, mais le fils de la sœur ou le frère cadet (selon Morgan chez les Iroquois Senecas) sont les héritiers authentiques de la dignité et des biens du chef.

4) Le chef de tribu (parfois nous lisons « de la gens ») peut être destitué dans les organisations matriarcales ; il a le privilège de la polygamie ; le droit d'élire le chef dans plusieurs « gentes » est peu à peu remplacé par la coutume d'élire pour chef un homme de la même « gens » en attendant que le progrès de la puissance patriarcale aboutisse à l'usurpation de la dignité de chef par héritage.

Ainsi chez les Iroquois la dignité de chef passait, selon Morgan, dans la mesure où elle restait attachée à la même « gens », au fils de la sœur ou au frère cadet du chef. « Le fait, écrit Engels (*l. c.*, p. 101), que chez les Grecs en régime patriarcal la charge de « basileus » (chef militaire) passait en règle générale au fils du détenteur de la charge... prouve simplement que le peuple avait tendance à porter son choix sur eux et non que ce poste leur revenait de droit sans élection ». Engels pense que nous avons affaire, chez les Iroquois et chez les Grecs, aux premiers débuts de la « famille noble » à l'intérieur de la « gens » et, chez les Grecs, en plus, à la première ébauche d'un règne héréditaire, d'une « monarchie ». Nous avons la possibilité de suivre pas à pas chez les Trobriandais ce processus tel

qu'Engels le décrit : le chef essaie par tous les moyens à sa disposition (dons à son fils du vivant de celui-ci, mariage matrilocal pour son fils, mariage entre lignages croisés) d'évincer progressivement son héritier de droit, le frère de la sœur, et de mettre son fils à sa place. Les mobiles de cette façon d'agir sont les avantages matériels que le chef tire de la situation privilégiée de son fils : le fils est en effet obligé de pourvoir aux besoins du ménage de sa mère : ainsi les tributs dotaux versés par le chef à sa sœur retournent au bercail.

Le chef occupe d'abord une situation précaire, il peut être destitué comme chez les Grecs ; il exerce une fonction de primat mais non de régie ; nous avons affaire, selon une formule de Marx, à une simple « démocratie militaire ». Mais lorsque la famille a accumulé des biens, s'assurant ainsi un surcroît de puissance, le pas suivant vers le patriarcat est franchi par l'institution de la succession patrilinéaire ; le fils du chef devient l'héritier du chef. Engels affirme que c'est le patriarcat assorti de la succession patrilinéaire et de la transmission des richesses accumulées par la famille au fils, qui aboutit à un changement de constitution dans le sens d'une première ébauche d'aristocratie héréditaire et de la soumission des membres de sa propre tribu ou « gens » (*l. c.*, p. 103), mais ce concept a besoin d'être corrigé par des observations faites sur les Trobriandais. L'obligation pour les membres de la tribu de payer au chef des tributs a existé avant l'apparition du patriarcat ; c'est elle qui a abouti à l'accumulation de richesses dans la famille du chef et, de fil en aiguille, à l'institution du patriarcat. Le mécanisme de la dépendance est le tribut dotal que le frère de la femme doit remettre à l'époux de celle-ci, ou que les frères des femmes du chef de différents clans, les fils de leurs sœurs, donc ses héritiers, doivent verser à leurs sœurs si celles-ci épousent ses fils par un mariage entre lignages croisés ; par ce mécanisme, un clan est assujetti à l'autre, les clans inférieurs sont assujettis au

clan et finalement à la famille du chef. Notons qu'à ce stade, le tribut dotal ne se trouve pas encore sanctionné par un système étatique ou autre ; si un membre de la « gens » ne fait pas face à ses obligations, il n'y a aucun moyen de le forcer ou de le punir, mais il y va de sa réputation. La remise du tribut est garantie par la seule coutume. C'est seulement au stade du patriarcat définitif que la sanction légale de l'institution permet de recouvrer le tribut par la contrainte et c'est à partir de ce moment-là seulement qu'on peut parler d'esclavage. Ainsi, Tacite parle des « esclaves » des Germains « qui ne font que payer des contributions ». De même que chez les Trobriandais chaque citoyen s'efforce de remettre au chef des cadeaux de mariage particulièrement brillants, de même les chefs de « gentes » germains, les *principes*, vivaient en partie déjà des « dons d'honneur » de membres de leur tribu.

Tacite souligne les rapports particulièrement étroits, chez les Germains, entre le frère de la mère et son neveu. Ainsi, lorsqu'il fallait donner des otages, le neveu (le fils de la sœur), qui était considéré comme faisant partie de la « gens », passait pour plus précieux que le fils appartenant à une autre « gens ». Cette concordance avec les mœurs si bien connues des Trobriandais permet la déduction qu'il y avait certaines institutions telles que contributions dotales ou autres, bien que les auteurs ne les mentionnent pas expressément. Compte tenu de la ressemblance caractérisant l'organisation de la « gens », il n'est pas seulement permis mais indispensable — tant qu'aucune contre-indication ne s'y oppose — de formuler une telle hypothèse.

La liste des allusions dispersées dans les textes de Morgan et d'Engels, ainsi que l'examen attentif de la compilation de Krische, nous confirment dans notre conviction que le tribut dotal ne se rencontre pas seulement chez les Trobriandais mais aussi ailleurs.

2) L'EXISTENCE DE CONTRIBUTIONS DOTALES DANS LES COMMUNAUTÉS DE « GENTES »

Engels nous dit, en parlant de la « gens » irlandaise (« sept »), que les terres étaient propriété commune de la « gens » jusqu'à la transformation du territoire du clan en domaine du roi d'Angleterre, « dans la mesure où il n'avait pas été transformé par les chefs de clan en domaine privé ». Nous voyons ici à l'œuvre un processus évolutif double aboutissant au patriarcat et à l'asservissement des membres de la « gens » : celui qui est apporté de l'extérieur par des tributs ou peuples étrangers, et celui qui agit de l'intérieur. Mais ce dernier, sur quoi se fonde-t-il ? Comme les textes dont nous disposons comportent des lacunes, nous sommes obligés de rassembler les institutions similaires même appartenant à des tribus différentes, pour peu qu'on ait identifié chez elles une organisation de « gens » et une similitude des rapports entre le frère, la sœur et le fils de la sœur. Or, plusieurs sont dans ce cas : c'est ainsi que les Celtes gallois connaissaient au XI^e^ siècle encore le mariage de pariade tel que Malinowski l'a constaté au XX^e^ siècle chez les Trobriandais. En cas de divorce, la femme faisait deux parts de la fortune, l'homme choisissait celle qu'il préférait. Si l'homme mettait fin au mariage, il devait rendre à la femme sa dot et quelques autres biens. Si la femme prenait l'initiative du divorce, elle obtenait moins. Chez les Trobriandais, la livraison des contributions dotales s'arrête en cas de divorce. L'homme et sa famille, et non la femme, sont donc intéressés par le maintien du mariage. Comme chez les Celtes c'est la femme qui apporte la dot (nous ignorons s'il s'agit d'un don unique ou d'une obligation permanente), nous pouvons supposer que c'est la « gens » de la femme qui transmet la dot à celle de l'homme.

Krische (*l. c.*, p. 63) nous dit, en parlant de l'organisation matriarcale des îles Nicobar dans l'océan Indien, au

sud des îles Andaman : « Les femmes y jouissent d'une grande considération et les jeunes filles ont le droit de refuser des prétendants inopportuns. » Cette coutume implique évidemment que c'est la femme qui apporte à l'homme des avantages matériels. Dès l'apparition du patriarcat et de l'achat des femmes, un tel droit se trouve aboli. Nous lisons plus loin : « les femmes sont absolument libres, elles se déplacent aussi librement que les hommes et récoltent la considération et l'amour de leurs enfants ». « L'information de Vogel », écrit Krische, « que les jeunes filles obtiennent une dot signifie sans doute que le jeune couple reçoit du clan maternel des porcs, des noix de coco et des pandanus » (*loc. cit.*, p. 63). Donc, une contribution dotale de la « gens » de la femme à la famille de l'homme.

Le rapport de Ratzel, Grosse et Cunow sur les Mortlock des îles Carolines vivant en régime matriarcal montre à quel point les organisations de « gentes » concordent jusque dans les moindres détails, ce qui permet de penser que cette concordance s'étend aussi aux tributs et contributions dotaux. Chez ce peuple, tout comme chez les Trobriandais, l'homme se sentirait humilié s'il faisait état de ses relations intimes avec sa femme. On trouve chez eux aussi, comme chez les Trobriandais, ce que Ratzel appelle la « maison communautaire des hommes » (*Bai*, qui correspond sans doute au *bukumatula* des Trobriandais), où les jeunes filles s'installent à l'âge de la puberté, ainsi que la succession matrilinéaire.

Parlant des Garos en Assam, au nord de la Birmanie (Indes orientales), Le Bon affirme que le pouvoir suprême de chaque tribu y était exercé par une femme. Actuellement, le « lascar » est un homme « choisi habituellement parmi les propriétaires d'esclaves les plus riches, mais il a besoin de l'approbation des femmes aux conseils desquelles il doit se plier ». Le passage au patriarcat est très net : le chef est un homme riche, mais les femmes ont voix au chapitre. Ratzel nous dit aussi que chez les Garos, ce

sont — selon la coutume — les parents de la fiancée qui concluent le contrat de mariage, ce qui n'admet que deux interprétations possibles : ou bien c'est l'homme qui achète la femme ; dans ce cas nous aurions affaire déjà au mariage d'achat patriarcal, ou bien les parents s'intéressent au mariage de leur fille parce qu'ils s'engagent par le mariage à verser un tribut au mari. Il s'agit donc d'un mécanisme de redevances dotales qui, à en juger par les autres institutions, ne doit pas se distinguer essentiellement de celui des Trobriandais. Nous ne prétendons pas trancher la question.

Nous attachons, dans notre démonstration en vue de prouver la vaste diffusion de la coutume des tributs dotaux, une importance particulière à une remarque d'Engels sur la « gens » grecque :

« A l'époque où les Grecs firent leur entrée dans l'histoire, ils se trouvaient au seuil de la civilisation ; deux grandes périodes évolutives les séparent des peuplades américaines dont il a été question plus haut... pour cette raison même, la « gens » des Grecs ne représente plus la « gens » archaïque des Iroquois, la trace des mariages de groupes commence à s'effacer. Le matriarcat a cédé la place au patriarcat... Comme après l'introduction du patriarcat la fortune d'une riche héritière serait allée à son mari, c'est-à-dire à une « gens » étrangère, on faisait litière des fondements mêmes du droit de la « gens » en permettant et même en ordonnant que dans ce cas, la jeune fille se mariât à l'intérieur de la « gens » pour que sa fortune ne lui fût pas aliénée » (*l. c.*, p. 92).

Ne nous y méprenons pas : c'est la femme qui apportait la dot ; comme son mari appartenait à l'époque du matriarcat authentique à une autre « gens », la fortune de la « gens » de la femme passait à celle de l'homme. Seul le patriarcat — né du mécanisme du tribut dotal — a la puissance de compenser grâce à la transgression de la règle d'exogamie un processus qui le désavantage comme il l'a jadis avantagé. Nous avons vu qu'en plus de cette méthode pratiquée déjà par quelques autres peuplades,

nous avons pu observer l'apparition d'une coutume aux termes de laquelle l'homme achète la femme. Grâce à cette coutume, la contribution dotale change de direction et la femme s'en trouve rabaissée au niveau de l'esclave : par son mariage, elle apporte à son père des avantages matériels.

3) LES CLASSES DE MARIAGE CHEZ LES ABORIGÈNES D'AUSTRALIE.

Nous avons vu que les Trobriandais connaissaient l'institution du mariage « légal » sous forme du mariage entre lignages croisés visant à annuler le fardeau du tribut de mariage du frère (et de son clan) à l'époux de sa sœur (et à sa famille) : le fils est tenu d'épouser la nièce de celui-ci pour que les contributions dotales lui soient restituées au moins en partie. Nous avons également vu que ce mariage destiné primitivement à compenser les pertes du tribut déclenche chez le chef de clan, du fait de son privilège en matière de polygamie, un mécanisme d'accumulations de biens par sa famille, qui porte déjà le germe du patriarcat. Nous n'avons plus affaire à un simple mécanisme de *décharge* pour le frère mais à un mécanisme d'*enrichissement* pour peu que ce frère soit lui-même père et patriarche en herbe. Cela nous permet de supposer, si nous rencontrons chez une autre peuplade le mariage entre lignages croisés, que sa fonction consistait également au départ à alléger le fardeau de quelque tribut, mais qu'il finit par se transformer par la suite en mécanisme d'enrichissement.

Or, l'institution du mariage entre lignages croisés apparaît avec netteté dans les « classes de mariage » de la « société originelle » des Aborigènes d'Australie Kamilaroi décrites par Morgan. Il a fallu bien des recherches avant qu'on ait identifié le système étrange et compliqué des

classes de mariage australiennes comme une variété très simple de l'institution générale du mariage « légitime » entre lignages croisés. Ce fait bien établi, il n'y a pas lieu de douter — étant donné la similitude entre l'organisation des Australiens et celle des Trobriandais — de l'existence chez les Aborigènes d'Australie d'une contribution dotale d'un clan à l'autre sous une forme quelconque. Sans une telle contribution le système compliqué des classes de mariage serait dépourvu de sens.

Résumons pour commencer les observations de Morgan. Les Kamilaroi se divisent en six « gentes » réparties, en matière de mariage, en deux groupes :

I. 1° lézard (iguane) (Duli) ;
2° kangourou (Murriira) ;
3° oppossum (Mute) ;

II. 4° émeu (Dinoun) ;
5° bandicoot (Bilba) ;
6° serpent noir (Nuraï).

Primitivement, les trois « gentes » n'avaient pas le droit de se marier entre elles, puisqu'elles descendaient d'une seule « gens » originelle. Il n'y avait donc en réalité que deux « gentes ». Nous qualifierons les « gentes » plus récentes plutôt de « phratries » selon la terminologie grecque. Il existe, simultanément avec la division en deux « gentes » originelles et six « gentes » dérivées, divisées en deux groupes, une autre division en classes de mariage. Chaque « gens » originelle contient quatre classes de mariage, huit en tout, réparties en lignages, quatre lignages masculins et quatre lignages féminins. Voici les huit classes :

Masculin	*Féminin*
1) Ippaï	1) Ippata
2) Kumbo	2) Buta
3) Murri	3) Mata
4) Kubbi	4) Kapota

Chaque classe masculine et féminine (1, 2, 3, 4) comporte la liste séparée des frères et sœurs en faisant partie. Ainsi Ippaï et Ippata, Kumbo et Buta, Murri et Mata, Kubbi et Kapota sont frères et sœurs et n'ont pas le droit de s'épouser. Ce tabou étant bien établi, ils n'ont pas pour autant le droit de choisir un partenaire quelconque, ce qui est contraire à l'organisation du clan aux termes de laquelle chaque membre du clan A aurait le droit d'épouser chaque membre du clan B. En réalité, seuls sont autorisés les mariages entre

Ippaï et Kapota
Kumbo et Mata
Murri et Buta
Kubbi et Ippata

Les trois quarts des membres sont donc exclus (dont un quart des frères ou sœurs), un quart seulement peut être librement choisi. Mais le système est encore plus compliqué : comme la succession est matrilinéaire, les enfants restent dans la « gens » de la mère, mais ils changent par rapport à la mère de classe de mariage à l'intérieur même de la « gens ».

Sexe m		*Sexe f*		*Sexe m*	*Sexe f*
—		—		—	—
Ippaï	épouse	Kapota	leurs enfants sont	Murri	et Mata
Kumbo	épouse	Mata	leurs enfants sont	Kubbi	et Kapota
Murri	épouse	Buta	leurs enfants sont	Ippaï	et Ippata
Kubbi	épouse	Ippata	leurs enfants sont	Kumbo	et Buta

En remontant l'arbre généalogique nous découvrons que dans la lignée maternelle Kapota est toujours la mère de Mata, que Mata est de nouveau la mère d'une Kapota ; de même Ippata est la mère de Buta qui est, elle, la mère d'une Ippata. Il en est de même dans la lignée paternelle.

Les Kamilaroi font descendre les deux « gentes » originelles de deux premières mères : la loi du mariage précise

les liens de chaque enfant avec une « gens » déterminée. La situation des classes et « gentes » originelles est la suivante :

Gens originelle I (lézard, kangourou, oppossum), une première mère ;
Classes : Murri, Mata, Kubbi, Kapota.
Gens originelle II (émeu, bandicoot, serpent noir), une première mère ;
Classes : Kumbo, Buta, Ippaï, Ippata.

La « gens » se maintient donc puisqu'elle embrasse tous les enfants de ses membres de sexe féminin. Morgan écrit que très probablement il n'y avait au début que deux classes masculines et féminines qui se sont divisées par la suite en huit classes. Nous nous rallierons à cette thèse de Morgan lorsque nous exposerons notre théorie sur l'origine de l'exogamie. Mais le fait que les trois « sous-clans » coïncident toujours avec les classes qu'ils contiennent prouve qu'ils étaient autrefois des « gentes » homogènes. La division en huit « gentes » doit avoir un sens, comme d'ailleurs tout l'ordre matrimonial tel que Morgan le décrit sans l'expliquer. Il émet simplement l'avis que le système des classes pourrait être plus ancien que la division en « gentes » ; cette dernière serait une innovation qui a fini par supplanter la division primitive. Cette explication de Morgan est une conséquence de son hypothèse aux termes de laquelle l'interdiction des mariages à l'intérieur des « gentes » serait l'effet d'une « sélection naturelle ». Nous sommes à même de prouver que la division en classes de mariage se fonde sur des motifs exclusivement socio-économiques et que d'autres circonstances ont eu pour conséquence le partage en quatre classes. La division en huit classes de mariage, qui revient à une nouvelle limitation au quart du choix des partenaires de l'autre sexe, repose sur le système du mariage entre lignages croisés : elle visait à alléger le fardeau écono-

mique du tribut dotal tel qu'il résultait de la répartition entre *quatre* classes.

Si nous examinons d'un peu plus près la généalogie et l'ordre matrimonial, nous constatons que *seuls les fils des frères peuvent épouser les filles des sœurs* ; jamais les filles des frères des fils des sœurs ; aucun autre choix n'est possible. Nous avons donc affaire à un système très perfectionné de mariages entre lignages croisés dont la fonction ne peut être que celle que nous avons décelée chez les Trobriandais, à savoir l'allègement du fardeau des tributs. Le tableau ci-contre, qui se fonde sur le rapport de Morgan, permettra de vérifier notre thèse (voir fig. 5).

Si nous considérons les classes séparément, nous constatons qu'une femme Buta n'est pas seulement la fille d'Ippata ; elle est en même temps la fille de la sœur des Ippaï ; elle ne peut épouser qu'un Murri qui est en même temps le fils de groupe du frère de sa mère. Nous voyons aussi que Murri fait partie d'un des trois « sous-clans » de la « gens » originelle I, tandis que sa cousine, Buta, appartient comme sa mère et le frère de sa mère à la « gens » originelle II. De même Ippata, qui épouse son cousin (le fils du frère de sa mère) Kubi, fait-elle partie avec sa mère Buta et le frère de sa mère Kumbo de la même « gens » originelle. La même remarque s'applique à chaque femme Kapota et à chaque femme Mata. En examinant une classe de mariage et ses rapports d'union matrimoniale avec une autre, nous constatons que c'est sans exception le fils du frère qui épouse la fille de la sœur et vice versa. Ce système de classes de mariage exclut donc tout mariage qui ne soit pas un mariage entre lignages croisés. Nous discuterons au chapitre suivant le sens économique de cette réglementation.

Puisque le tribut dotal revêt une si grande importance, il est intéressant d'étudier le problème de sa genèse. La période des alliances précaires, des mariages de pariade, paraît s'orienter en fonction de l'institution économique

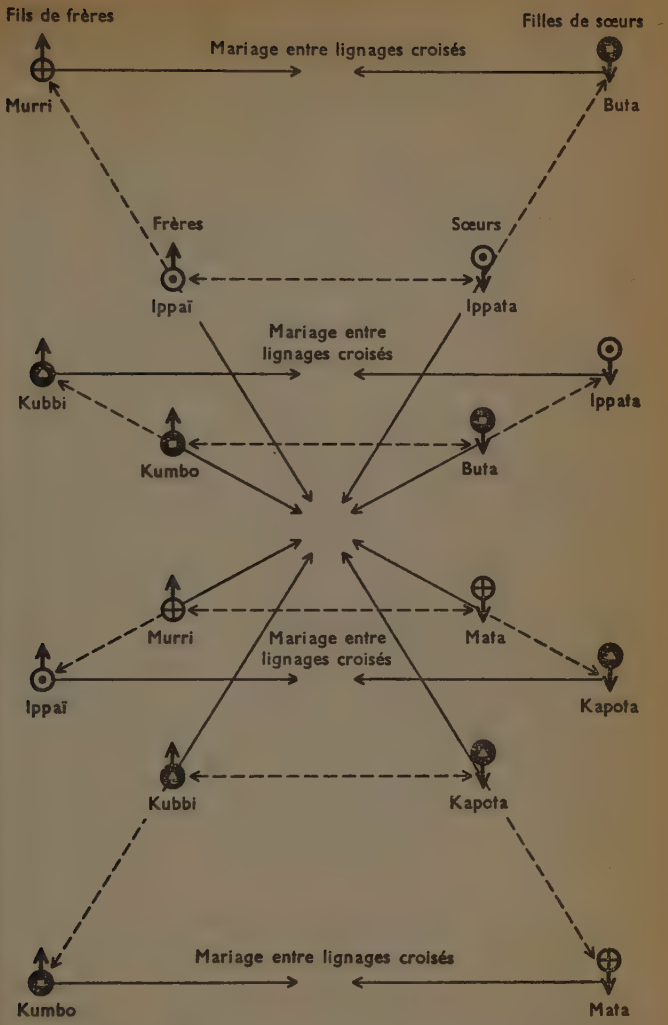


Fig. 5 : Schéma des classes de mariages australiennes en tant que système de mariage entre lignages croisés.

de la contribution dotale. Mais le mariage de pariade n'existait pas à l'origine ; la contribution dotale a dû se développer à partir de formes plus primitives, à partir d'une certaine forme de tribut. Mais qui payait ce tribut et à qui le payait-il ? Quel bouleversement a pu pousser la horde primitive incestueuse, qui ignorait la paternité, puisque les accouplements n'étaient pas normalisés et que le rôle du père était inconnu (comme aujourd'hui encore chez les Trobriandais), à créer une institution aussi lourde de conséquences ? L'institution du tribut de clan à clan, de tribu à tribu existe chez les Trobriandais et chez beaucoup d'autres peuples. A l'intérieur d'un même clan vivant sous le régime de la démocratie du travail, le tribut, sous quelque forme que ce soit, est dépourvu de sens et n'existe pas. Mais nous le rencontrons sous forme de contribution dotale à l'intérieur d'une tribu, de clan à clan, si bien qu'à la fin, tous les clans sont tributaires de la famille du chef de clan. Quelle est la signification de cette évolution ? Tout ce que nous savons maintenant, c'est que cette institution économique est en rapport avec l'exogamie du clan ; pour approfondir le problème, nous sommes donc obligés d'étudier l'origine de l'exogamie du clan, ou — ce qui revient au même — de l'interdiction de l'inceste entre les descendants d'une seule première mère. Nous nous passerions volontiers de cette étude si des faits étranges et — à y regarder de plus près — parfaitement cohérents ne nous l'imposaient.

6 L'ORIGINE DE LA DIVISION EN CLANS ET DE L'INTERDICTION DE L'INCESTE

1) LES RELIQUATS DES TEMPS PRIMITIFS.

La plupart de ceux qui ont exploré l'histoire primitive de la société humaine ont compris que la division en clans et l'interdiction de l'inceste sont les points fondamentaux des débuts de l'évolution sociale. Pour éclairer ces phénomènes, on a échafaudé un certain nombre d'hypothèses plus ou moins plausibles : nous allons examiner d'une manière plus détaillée celle de Morgan-Engels et celle de Freud. Toutes ces hypothèses tendent à expliquer les conditions sociales des temps primitifs soit par des données économiques hypothétiques attribuées à telle époque, soit par la nature de la vie pulsionnelle de l'homme. Freud fut le premier à voir dans les interdictions d'inceste une réaction à des *désirs* d'inceste primitifs. Or, les observations *modernes* de Malinowski sur les conditions sociales chez les Trobriandais permettent, grâce à leur minutie, d'élaborer une hypothèse nouvelle qui répond à beaucoup de questions. Nous aurions renoncé à toute nouvelle hypothèse si quelques institutions actuelles des Trobriandais n'autorisaient une reconstruction fondée sur des survivances de l'époque primitive.

Toute hypothèse susceptible d'expliquer d'une manière plausible l'origine de l'interdiction de l'inceste doit obéir à une certaine logique sociologique, c'est-à-dire qu'elle doit faire dériver l'interdiction de certaines nécessités de la vie, elle doit résoudre sans contrainte un certain nombre de problèmes, elle ne doit pas être en contradiction avec l'organisation sociale actuelle, mais au contraire lui ouvrir, pour l'essentiel, des bases ayant pu servir de stade préliminaire. Autrement dit, les éléments fondamentaux de l'hypothèse doivent se retrouver dans la situation actuelle.

Notre hypothèse ne peut être considérée comme universellement valable que si elle éclaire aussi d'autres questions dont il n'est pas fait état dans notre ouvrage. Nous la rattachons aux données suivantes observées chez les Trobriandais.

1) Le frère de la femme est la personne chargée de subvenir à ses besoins, il est aussi le « tuteur » de ses enfants ; s'il y avait entre eux des rapports génitaux, on pourrait le qualifier d'époux authentique. Il appartient au même clan qu'elle. (Nous trouvons ce phénomène partout où il y a une organisation de clans.)

2) Il est tributaire de l'époux de sa sœur, bien que celui-ci soit en réalité un étranger entretenant des rapports génitaux avec sa sœur.

3) L'époux appartient à un clan étranger et ne retire que des avantages de ses liens sexuels avec la sœur du frère pourvoyant aux besoins de celle-ci.

4) La société trobriandaise est divisée en quatre clans exogames ; ces clans observent entre eux un ordre hiérarchique ; il y a des clans nobles et des clans moins nobles.

5) Selon une légende, la mère originelle serait sortie d'un trou, elle aurait mis au monde deux enfants, un frère et une sœur, qui auraient pratiqué l'inceste. Le mythe explique ainsi l'origine des clans :

« En règle générale, un seul couple est sorti de chacun de ces trous : un frère et une sœur : la femme avait pour tâche d'ouvrir la lignée généalogique, le frère devait protéger sa sœur et subvenir à ses besoins. En règle générale, on trouve donc : *un* clan, *un* village, *un* lopin de terre maraîchère, *un* système magique d'horticulture et de pêche, *un* couple ancestral de frère et sœur, *un* rang, *une* lignée généalogique » (*Vie sexuelle des sauvages*, p. 497-498).

La légende nous fournit donc le tableau d'une société humaine organisée selon le schéma communiste et incestueux et dérivée d'un seul couple de frère et sœur. Ce groupe formera plus tard le clan. Actuellement, le frère de la sœur, qui est — abstraction faite des relations génitales — aujourd'hui encore l'époux authentique de sa sœur, doit fournir des prestations économiques à l'époux de celle-ci.

D'où vient cette double obligation, le renoncement à tout contact génital avec la sœur et le tribut à payer à l'époux de celle-ci? Poussons un peu plus loin notre réflexion : l'époux provient d'un clan étranger qui — tout comme celui du frère — porte la marque d'une horde primitivement indépendante et organisée selon le droit matriarcal (succession matrilinéaire). Exposons ici le premier élément de notre hypothèse aux termes de laquelle le clan n'est pas, comme on le pense généralement, l'aboutissement de l'éclatement de la société primitive par suite de l'exogamie, mais *une donnée originelle dérivée de la horde primitive fermée à laquelle un autre clan au départ tout aussi fermé a imposé l'interdiction de l'inceste ou plus exactement l'interdiction de l'accouplement à l'intérieur du même groupe.* Les clans qui se sont plus tard réunis étaient donc à l'origine des hordes primitives indépendantes les unes des autres. Pourquoi tel clan a-t-il imposé à tel autre clan l'interdiction de l'inceste?

Songeons aussi au fait que ces hordes primitives n'étaient pas sédentaires ; elles se déplaçaient pour chasser et menaient nécessairement une vie nomade quand quelque

catastrophe naturelle les obligeait à aller ailleurs. Dans ce cas, les jeunes gens devaient partir à la recherche de butin et renoncer pendant des semaines, peut-être même pendant des mois, à toute vie sexuelle. Lorsqu'une telle horde d'hommes jeunes, en quête de gibier, se heurtait à une tribu étrangère pacifique, on assistait à deux sortes de phénomènes : les étrangers s'appropriaient le butin du groupe rencontré par hasard, tuaient probablement en combattant quelques hommes et enlevaient les femmes, les sœurs de ces derniers, pour s'en emparer sexuellement, ce qui s'explique notamment par la continence sexuelle qui les avait mis dans un état d'excitation particulière. S'ils sortaient victorieux du combat, il leur était facile de faire des survivants des esclaves, de leur interdire l'étreinte génitale avec leurs sœurs-épouses et de les astreindre à quelques corvées.

Au cours des siècles et des millénaires, le nombre des individus ne cessant de croître et les pérégrinations devenant de plus en plus fréquentes, ce genre de catastrophes survenaient plus souvent, si bien que le rapt des femmes et l'imposition d'un tribut se transformèrent peu à peu en *coutume*. Le combat des hordes primitives en conflit les unes avec les autres devait donner lieu aussi à des retours de bâton ; la vengeance des vaincus, lorsque les vainqueurs reprenaient leur vie nomade (plus tard, la « vendetta » des membres du clan), l'attaque du clan vainqueur par une troisième horde avec des effets analogues durent si fort troubler la vie jadis paisible des hordes primitives, que la peur réciproque les poussa à se réunir en tribus en maintenant la succession matrilinéaire (division des tribus en clans). *Ainsi fut réglé par un arrangement à l'amiable ce qui avait été obtenu auparavant par la force, à savoir le mariage de horde à horde. L'interdiction primitive de l'étreinte génitale à l'intérieur du clan, interdiction imposée d'abord de l'extérieur, se transforma lentement en coutume interne.* Le nouveau régime s'en tenait

cependant à l'usage primitif aux termes duquel les frères-époux pourvoyaient aux besoins matériels des membres masculins du clan étranger, usage que ceux-ci maintenaient d'autant plus facilement qu'il leur apportait des avantages.

Grâce à la réunion des hordes (clans) en tribus, à l'introduction du mariage hors du clan (exogamie) et au maintien du mode d'approvisionnement économique des femmes dans le cadre du *même clan*, le déroulement paisible de l'organisation humaine put être rétabli. Comme le tribut économique se faisait sur une base de réciprocité, ce règlement n'aurait pas entraîné de conséquences s'il n'y avait pas eu, à l'origine, des clans vainqueurs et des clans vaincus. Or, le clan vainqueur s'appliquait à maintenir sa supériorité initiale sous une forme déterminée : il se considérait comme « supérieur » et faisait dériver de cette supériorité certains privilèges économiques. Il pouvait décréter que son doyen devînt « chef » ou capitaine des deux clans (chef de tribu), qu'il bénéficiât de certains privilèges tels que des contributions dotales ou des tributs plus élevés. Le privilège de la polygamie dont il jouissait n'existait peut-être pas à l'origine ; il se peut, en effet, qu'il découlât d'une supériorité économique résultant de contributions dotales plus substantielles. Ainsi, l'institution du « chef » et l'ordre hiérarchique des clans s'expliquent organiquement par le rapport entre vainqueurs et vaincus.

Résumons la situation :

1) Il y a au départ deux hordes primitives vivant en paix à quelque distance l'une de l'autre sous le régime de la démocratie du travail et de l'inceste.

2) Des motifs économiques ou naturels (changement du domaine de chasse) les opposent.

3) Les hommes de la horde primitive qui, pendant leurs pérégrinations, vivent obligatoirement dans la continence attaquent l'autre horde : interdiction de l'étreinte génitale

dans le clan attaqué (*l'interdiction de l'inceste se fonde ainsi en dernière analyse sur des motifs économiques*). On impose un tribut aux anciens frères-époux.

4) Représailles des frères, extermination réciproque, *catastrophe originelle* : irruption de la violence dans la société primitive jusque-là paisible, peur réciproque des hommes de hordes ennemies.

5) Rétablissement de la paix par la réunion et la consolidation « contractuelle » de la situation telle qu'elle se présente : *institution du mariage exogame* (*exogamie*) avec maintien des avantages que comporte le lien sexuel permanent (plus tard : institution du mariage).

6) La victoire d'un clan sur l'autre se trouve institutionnalisée par l'établissement d'une *hiérarchie* des clans et la création d'un *chef commun aux deux clans*. C'est la source originelle d'une évolution qui finira par l'éviction du matriarcat par le patriarcat [1].

Ainsi, nous voyons chez les Trobriandais les hordes primitives paisiblement réunies en tribus, mais divisées en clans exogames, les frères étant obligés de verser des contributions aux époux de leurs sœurs, les chefs ayant le privilège de la polygamie, conséquence tardive d'un déséquilibre de puissance en leur faveur : on distingue déjà les premiers éléments du patriarcat à côté de la succession matrilinéaire originelle. Nous avons vu comment tout cela donne naissance à la division de la société en classes et à une morale sexuelle négative.

Voyons maintenant si notre hypothèse peut s'appliquer à des données différentes et à d'autres peuplades, avant de discuter les objections et de nous pencher sur les théories de Morgan-Engels et de Freud sur l'origine de l'interdiction de l'inceste.

Nous sommes donc partis de l'idée que les tribus endo-

[1] On pourrait établir un rapport entre le « droit naturel » et le régime incestueux de la horde primitive, tandis que le matriarcat se rattacherait plutôt à l'organisation de clan exogame.

games des peuples primitifs, qui se composent en Amérique comme en Europe, en Australie comme en Inde ou en Afrique, de clans ou « gentes », ne sont pas l'aboutissement d'une scission de l'intérieur mais de la réunion de hordes primitives étrangères et *à l'origine ennemies*, qui, plus tard, sont représentées par les « gentes » : nous avons déduit cette théorie et ses corollaires de faits actuels observés chez les Trobriandais.

a) Morgan et Engels déduisirent de l'examen des outils de pierre de l'époque paléolithique mis au jour par des fouilles sur tous les continents, que la vie de l'humanité à l'état sauvage, à l'époque de la pêche et de l'utilisation du feu, était essentiellement nomade. Morgan postule pour cette période la famille consanguine pure vivant sous le régime de l'inceste. Ce stade de l'humanité, où se trouvent encore aujourd'hui beaucoup d'Australiens et de Polynésiens, était caractérisé par la chasse et l'anthropophagie. Ces données sont moins importantes que la constatation par Morgan que la « gens » s'est constituée comme un cercle fermé de consanguins de la lignée maternelle se distinguant d'autres « gentes » de la même tribu par des institutions sociales et religieuses communes et particulières. Prenant comme point de départ son concept de la division des « gentes » primitives dans l'organisation de la tribu, Engels supposait qu'il s'agissait là d'une « consolidation » des « gentes » par des coutumes particulières. N'est-il pas plus vraisemblable que les particularités mythologiques et autres des différentes « gentes » sont l'expression d'une communauté *originelle* plutôt que celle d'une consolidation *ultérieure* d'un groupe ayant fait sécession à l'intérieur d'une tribu ? L'unité de la « gens » se manifeste en tous lieux par ses fonctions (succession matrilinéaire, descendance commune, sol commun, solidarité du clan, etc.) qui la distinguent des autres « gentes » de la même tribu. L'origine séparée des « gentes » apparaît chez les Trobriandais avec autant d'évidence que chez les Iroquois, les Romains, etc.

b) Morgan a trouvé chez les Iroquois huit « gentes » dérivant d'animaux divers. Ainsi, la tribu n'a pu se former par la division de « gentes » mais seulement par la réunion de celles-ci.

c) Le processus progressif de la fusion de groupes d'organisation humains s'observe aussi bien chez les Indiens que chez les Romains. Il ressort de la légende de la « fondation de Rome », précise Engels, « qu'elle s'est opérée *par un certain nombre de « gentes » latines réunies en tribu* [souligné par W. R.] (une centaine selon la légende), auxquelles s'est jointe une tribu sabellienne composée également de cent « gentes »... ainsi qu'une troisième ». Engels écrit lui-même « qu'à part la « gens », il y avait peu d'éléments primitifs. Les tribus portaient la marque de leur souche artificielle sur leurs fronts, leurs différents éléments étant toutefois apparentés et composés à l'image de l'ancienne tribu originelle et non factice ». Engels s'efforce ici de maintenir l'hypothèse de la division destinée à étayer le concept de Morgan aux termes duquel l'exogamie dériverait de la sélection naturelle. Mais nous constatons que les tribus iroquoises déjà constituées se comportaient encore à l'époque de Morgan comme nos hordes-clans primitives hypothétiques : *pacifiques à l'intérieur, combatives vers l'extérieur; c'est la lutte entre tribus ennemies, puis leur réunion en groupes plus importants avec imposition de tributs.* Cette vue est en contradiction avec la théorie de la division, théorie manquant de preuve concrète ; elle se fonde exclusivement sur la vue conjecturale que l'augmentation de la population et la « sélection naturelle » par le rejet des consanguins auraient entraîné la division interne des groupes assortis d'exogamie. Morgan dit ailleurs (et Engels le cite au cours de sa démonstration) que dans certaines tribus indiennes composées de cinq ou six « gentes », trois ou quatre se rassemblent pour former un groupe particulier nommé « fraternité » ou phratrie. Il s'agit donc encore d'une réunion et non d'une division.

La description détaillée que Morgan nous donne de l'organisation de la « gens » milite également en faveur de la thèse de son origine primitive : pour l'élection du Sachem (chef de paix) et du chef (chef de guerre), le choix ne se porte jamais sur le fils du chef de clan qui appartient à une autre « gens » mais la plupart du temps sur le fils de la sœur ; droit de succession à l'intérieur de la « gens » ; devoir de protection réciproque ; vendetta par tous les membres de la « gens » si l'un des leurs a été tué par un membre d'une autre « gens » ; il y a donc hostilité entre les « gentes » ; la « gens » dispose d'un certain nombre de noms qu'elle ne peut utiliser qu'à l'intérieur du lignage, ainsi que de coutumes religieuses particulières. Chez les Iroquois Senecas, les « gentes » « Ours » et « Cerf » étaient considérées, d'après la tradition, comme les « gentes » originelles ayant donné naissance à toutes les autres.

Morgan nous apprend que les noms de tribus étaient dus au hasard plutôt qu'à un choix délibéré. Il arrivait souvent que les tribus reçussent leurs noms d'une peuplade étrangère ; ainsi ce sont les Celtes qui ont imposé aux Germains le nom de « Teutons ».

Il faudrait pousser plus loin les recherches pour établir s'il y a, à côté de la réunion originelle de clans primitifs, aussi une division interne. Chez les Trobriandais, par exemple, la tribu est divisée en clans non consanguins tandis que le clan est divisé en sous-clans consanguins.

d) Comme chez les Trobriandais, on a trouvé chez les Grecs des « gentes » plus ou moins nobles. En faisant dériver la hiérarchie des rangs du rapport primitif entre clans vainqueurs et clans vaincus, on fournit une explication très simple de ce phénomène ; sans notre hypothèse, on voit mal pourquoi une « gens » composée de membres égaux en droit se serait divisée en sous-groupes de rang différent. D'après cette dernière vue, la tribu plus récente serait la « gens » primitive, ce qui est en contradiction avec son organisation.

e) La preuve la plus importante du caractère étranger de la « gens » à l'origine est, à notre avis, outre l'obligation des frères de fournir aux époux de leurs sœurs des tributs, l'ensemble de coutumes étranges qui président à la demande en mariage des hommes ; de telles coutumes ne se rencontrent pas seulement (sous forme d'expéditions *ulatile* et *katuyausi*) chez les Trobriandais, mais aussi chez d'autres peuplades.

Écoutons le récit de la recherche en mariage (« Brautwerbung ») chez les habitants de Samoa (1) :

« Kubary décrit sur la base de ses propres observations et de manière détaillée la quête d'amour d'un jeune Samoan et les manifestations amoureuses de sa fiancée. Dans les îles si calmes dans la journée de l'archipel de Samoa, les jeunes gens des deux sexes se rassemblent le soir sur le Malae. Un jeune guerrier d'un physique soigné se tient près d'un groupe de jeunes filles... Il se tient debout et agite ses bras levés au ciel avec une telle violence que sa tête semble animée d'un tremblement. *Il frappe du pied, trépigne et recule en tendant le bras comme s'il était armé d'une lance, puis il le fait tourner en moulinet comme s'il voulait assommer un ennemi à coups de massue. Nous avons sans doute affaire à un guerrier exposant à ses belles interlocutrices ses hauts faits, ses victoires.* Les jeunes filles sont tout yeux tout oreilles. On voit quelle impression fait sur elles le récit du jeune homme, récit ponctué d'acclamations enthousiastes. Puis, le jeune homme invite quelques camarades à chanter avec lui... Notre narrateur est le récitant, les autres forment le chœur ; mais le chant est de courte durée... Le guerrier se lève et se place en face d'une des plus belles jeunes filles. *Elle hésite ; c'est comme à contrecœur qu'elle se laisse pousser par ses compagnes* et entraîner par son beau danseur sur un champ...

La nuit, un champ de canne à sucre offre la meilleure retraite à un couple d'amoureux. Personne ne viendra les déranger ici à l'heure des esprits et des fantômes. Nos amoureux le savent, ils se parlent librement sans peur d'être épiés. « Tu sais, *Lilomajava*, que mes parents te détestent, il ne nous reste que l'*awanga* »... L'*awanga*, la fuite, est fixée pour la troisième nuit... La plage du village voisin est silencieuse, mais des formes sombres se déplacent sur le sable blanc. Un *toumalua* ou pirogue de voyage

(1) Ploss-Bartels : « Brautwerbung und Brautstand » « Das Weib in der Natur- und Menschenkunde », *Geschlecht und Gesellschaft*, Heft 12, p. 548.

est mis à la mer. Les formes sombres ont disparu, on hisse une voile triangulaire qui se déploie ; longeant la côte, elle s'enfonce bientôt dans l'obscurité. Puis, on perçoit au loin le son amorti d'un cor de triton, son qui accompagne les heureux amants dans leur voyage le long de la côte ; les habitants se réveillent en sursaut, ils savent que quelque chose de particulier se passe. Le son du cor les précède jusqu'à *Palauli* où les amants ont l'intention d'attendre que la colère des parents s'apaise...

Le lendemain, c'est le branle-bas dans les deux villages. Les amis de l'heureux fiancé se promènent dans leur village en annonçant : *Awanga, awanga !!* La belle *Tanetasi* et le vaillant *Lilomajava* se sont *awanga, awanga* !! Les fiers parents de la fiancée écoutent avec une rage contenue les appels publics qui scellent la destinée de leur fille. Pendant un certain temps, on se fait de la bile partout. Les vieux pères s'évitent, les jeunes hommes considèrent leurs massues et leurs lances, mais au centre de l'intérêt se trouve le jeune couple... Au bout de quelques semaines, la tempête s'apaise, les parents envoient à leur fille une natte blanche en signe de pardon. Le couple, qui jusqu'à cette date a évité tout contact intime, rentre au bercail. On procède à la *feiainga* ; la natte blanche et quelques traces de la dignité de la fiancée sont échangées contre une partie de la dot. La deuxième partie est livrée après la première naissance... Si le couple ne fait pas un mariage d'amour ou s'il n'y a pas de difficultés en vue, les proches parents des fiancés s'occupent de toutes les formalités. Autrefois, l'*awanga* (fuite des fiancés) était à Samoa à l'ordre du jour. »

Faisons abstraction du lyrisme du narrateur. Il va sans dire qu'il ne s'agit pas, dans cette recherche en mariage, d'une entreprise bien sérieuse. Nous sommes les spectateurs d'une mise en scène, deux villages s'opposent dans une sorte de jeu mi-sérieux. S'il ne s'agissait pas de coutumes historiques mais d'entreprises hostiles, l'affaire risquerait de tourner mal. Mais là, tout se passe le plus pacifiquement du monde. Autrefois, la « fuite des fiancés » était fréquente. A l'époque primitive, elle avait le caractère d'un rapt effectif (ce qui ressort du déguisement du prétendant en guerrier sauvage) ; plus tard, elle n'était plus qu'une coutume évanescente ; c'est ainsi que s'efface, le temps aidant, un rêve résumant une situation traumatisante réelle.

C'est le moment de reproduire le récit de l'*ulatile* des jeunes Trobriandais, tel que Malinowski le rapporte dans son ouvrage. Là encore apparaît avec netteté le souvenir des rapts de femmes des temps primitifs.

« Il existe deux genres d'expéditions *ulatile* que recouvre ce même terme technique. La première est une nécessité si un jeune amoureux veut rendre visite à sa belle au village de celle-ci. Si, au cours d'une des manifestations mentionnées plus haut, deux jeunes gens originaires de villages différents se sont plu, ils conviennent d'une rencontre. En règle générale, le jeune homme a un ami et confident dans le village de la jeune fille ; l'affaire s'en trouve simplifiée puisque l'ami peut lui apporter son soutien. L'usage veut que l'amoureux se pare pour la rencontre ; il est donc obligé de procéder avec une certaine discrétion. Ainsi, il n'emprunte pas la grand-route mais se glisse furtivement par la broussaille... « Il avance comme un sorcier, s'arrête, tend l'oreille, s'écarte, perce la jungle ; personne ne doit le voir. » Ainsi, un de mes informateurs compare ce genre d'*ulatile* à une expédition secrète de méchants sorciers (1) prenant toutes les précautions pour que personne ne les voie pendant leurs sorties nocturnes.

En s'approchant du village il doit s'entourer de précautions particulières. Dans son village natal, la découverte d'une amourette passagère susciterait tout au plus la jalousie de sa fiancée en titre et une dispute sans gravité. Mais si un braconnier de l'amour est découvert dans un village étranger, il risque d'être malmené non seulement par l'amoureux jaloux, mais aussi par tous les autres jeunes gens du village. Il exposerait en outre sa bien-aimée aux reproches de son fiancé officiel. *Mais la raison principale de ces cachotteries est la coutume qui prescrit ces règles du jeu.* En général, les deux amoureux se donnent rendez-vous dans la forêt vierge, à proximité du village de la jeune fille. Parfois, celle-ci montre l'endroit à son soupirant en allumant un petit feu ; parfois, elle lui indique le chemin en incisant des feuilles selon un dessin convenu ou en répandant des feuilles sur le chemin...

(1) Il est facile de reconnaître dans les mauvais esprits et sorciers étrangers, qui jouent un si grand rôle dans la vie spirituelle et dans la mythologie des peuplades primitives, les intrus étrangers. Dans l'imagination d'hommes qui n'avaient jamais vu d'étrangers, qui ne soupçonnaient même pas leur existence, ces derniers prenaient facilement l'allure d'êtres surnaturels ; c'est ainsi que les Blancs débarquant en Amérique étaient vénérés par les indigènes comme des dieux, jusqu'à ce que leur nature terrestre leur apparût.

Il arrive aussi qu'un groupe de jeunes gens décide d'entreprendre une vraie expédition *ulatile* en rangs serrés ; là encore, la plus grande discrétion est de mise ; en effet, *bien que ces expéditions soient consacrées par l'usage et même par le droit*, elles n'en lèsent pas moins les droits de deux autres groupes ; les amoureuses en titre des jeunes gens prenant part à l'expédition aussi bien que les jeunes gens de l'autre village en font nécessairement les frais. Si les aventuriers se faisaient prendre par l'un ou l'autre de ces groupes, ils récolteraient une bordée d'injures ou même des coups ; car aux îles Trobriand, les jeunes filles ont parfaitement le droit de défendre leurs privilèges à coups de poing ; quant aux jeunes gens d'un village, ils considèrent les jeunes personnes qui y vivent comme leur chasse gardée. C'est pourquoi les aventuriers se mettent en route le soir, après la tombée du jour, et ne se parent que lorsqu'ils ont le village derrière eux. Mais sur la route, ils font beaucoup de tapage et adoptent facilement une attitude provocante, car cela fait partie du jeu. Il existe même des chansons particulièrement grivoises appelées *lo uwa*, dont s'accompagne la marche des jeunes " ulatilistes " (*loc. cit.*, p. 263-265) [souligné par W. R.].

Ce faisant, on chante aussi des chansons. En voici une :

Hoho ! Je me réveille, j'entends le roulement solennel des tambours, la musique de danse ; ils appellent les femmes en robes de fête, les hanches ornées de jupes de cérémonie. Une chanson à la bouche, les dents noircies, le tambourin à la main, ainsi s'en va au pas cadencé *Tokivina* au village de Wavivi, il avance au pas de danse à travers le village de Wavivi (p. 266-267).

Aux temps anciens on chantait de telles chansons aussi pour manifester qu'on n'était pas sur le sentier de la guerre, qu'on ne poursuivait pas de desseins magiques, qu'on n'était pas animé d'intentions malveillantes. Arrivés à proximité du but, les jeunes gens se taisent pour ne pas signaler leur présence aux jeunes du village. Les jeunes filles ont évidemment été informées de l'expédition, car tous les détails sont minutieusement réglés. Celui qui connaît le mieux le village étranger part en éclaireur et donne le signal convenu. Les jeunes filles quittent alors une à une leurs maisons et se glissent dans la jungle. Parfois, elles attendent déjà au lieu du rendez-vous convenu d'avance. Si jamais une rencontre amoureuse de ce genre est surprise, une rixe s'ensuit ; jadis, elle pouvait mener à la guerre entre les deux communautés villageoises » (*l. c.*, p. 267).

A vrai dire, il y a là quelques contradictions : d'un côté, de telles « expéditions amoureuses » sont consacrées par l'usage, elles constituent même « un droit parfaitement

légitime », de l'autre, il y a parfois des bagarres assez sérieuses entre les « ulatilistes » et les jeunes gens du village étranger. Ces contradictions s'expliquent précisément par les institutions fondamentales des Trobriandais, institutions dont nous avons fait état plus haut ; elles sont des survivances de l'époque où les hordes primitives s'attaquaient réciproquement.

Nous avons donc affaire à une manifestation de jalousie naturelle accompagnant une institution sociale visant à promouvoir les « excursions amoureuses » de jeunes gens et de jeunes filles ; les allures secrètes relèvent également de la coutume, elles sont un reliquat des temps anciens bien plus qu'une attitude fondée sur des motifs rationnels.

Reproduisons ici le rapport de Malinowski sur une coutume extrêmement étrange qui a cours encore de nos jours dans les îles méridionales de l'archipel des Trobriand :

« Les femmes des villages d'Okayaulo, de Bwaga, de Kumilabwaga, de Loya, de Bwadela ainsi que des villages de Vakuta, qui procèdent au sarclage en commun, jouissent d'un privilège étrange. En effet, si elles voient passer à portée de la vue un étranger, la coutume les autorise à attaquer cet homme, coutume qu'elles observent toujours avec zèle et empressement. L'homme devient ainsi la proie de ces femmes, qui exercent sur lui toutes sortes de sévices sexuels, de cruauté lubrique, qui le salissent et le maltraitent : la victime est obligée de supporter tout. Pour commencer on lui arrache le pagne qu'on met en morceaux. Ensuite, les femmes s'efforcent de provoquer l'érection par la masturbation et des pratiques exhibitionnistes ; quand le résultat recherché est ainsi obtenu, l'une des femmes s'accroupit sur la victime et introduit le pénis dans son vagin. Après la première éjaculation, une deuxième femme répète l'opération. Mais ce n'est pas tout ! Quelques femmes évacuent leur urine et leurs excréments sur le corps de l'homme étendu, en visant de préférence sa figure. « L'homme ne cesse de vomir », m'explique mon informateur compatissant. Parfois, ces furies frottent leurs organes génitaux contre le nez et la bouche de leur victime et utilisent ses doigts et ses doigts de pied et toutes les parties proéminentes de son corps pour satisfaire leurs désirs lubriques. Les indigènes du Nord se moquent de cette coutume qu'ils méprisent ou prétendent mépriser. Car ils racontent avec délices la scène en soulignant les détails par des gestes appropriés.

Mes informateurs du Sud ont confirmé pour l'essentiel ces récits. Ils ne ressentaient aucune honte et considéraient cette coutume comme une manifestation de puissance en accablant les étrangers, c'est-à-dire les victimes. Un informateur de la contrée où cet usage a cours m'a dit que les femmes se débarrassent, pour pratiquer la *yausa* — c'est là le nom de la coutume —, de leurs jupes de raphia et se précipitent toutes nues comme une horde de *tauva'u* (mauvais esprits) sur l'homme. Il ajouta que parfois elles arrachent les cheveux de l'homme, qu'elles le frappent et le tourmentent jusqu'à ce qu'il n'ait plus la force de se lever pour se sauver. J'appris par la même occasion que la description de cette coutume varie selon que l'informateur provient d'une région qui la pratique ou non. Les autochtones la qualifient, en la ridiculisant, d'indigne et de barbare. Mais les visiteurs du Sud, originaires d'Okayaulo et de Bwadela, villages où se pratique la *yausa*, ne sont pas de cet avis ; au cours d'une conversation ultérieure, ils me révélèrent les faits sans la moindre gêne. Ils affirmèrent avec fierté qu'aucun étranger n'ose mettre les pieds chez eux, qu'ils sont les seuls à pouvoir se promener librement et sans crainte, que leurs femmes sont les meilleures sarcleuses et les luronnes les plus fortes de l'île » (*loc. cit.*, p. 274-275, 278-279).

Cette coutume impressionnante est une survivance de l'époque primitive, quand les femmes étaient obligées de se défendre contre les assaillants étrangers. Leur vengeance reflète bien ce qui les attendait : elles infligent à l'homme les mêmes outrages qu'il leur réserve : elles le violent. *La paix à l'intérieur, la violence dans les rapports avec les peuplades étrangères*, telle était la situation à l'origine. Pour s'en sortir, on avait choisi de réunir les hordes ennemies en *une* tribu pacifique composée de clans : ainsi, la paix était rétablie. Mais les traces de la violence persistent, concrétisées par la hiérarchie des clans et les contributions dotales. Elles devaient inéluctiblement aboutir à d'autres violences (1).

(1) Dans son ouvrage intitulé *Die Psychoanalyse primitiver Kulturen*, Roheim décrit le rite de la distribution chez les Papous de la région de Luai. Ce rite ne ressemble pas seulement, dans ses grandes lignes, à celui décrit par Malinowski, mais il complète nos connaissances des conflits psychiques accompagnant la fourniture de la dot.

Empressons-nous de mentionner d'autres peuplades parmi lesquelles on trouve les coutumes typiques du cadeau de mariage, le repas en communauté en tant que symbole de l'alliance économique lorsque le mariage est contracté, et l'enlèvement cérémonial de la femme. Le fait de trouver dans chaque étude un rapport sur l'un ou l'autre détail appartenant à l'ensemble de ces rites en vigueur chez les Trobriandais, nous encourage à croire que la plupart des peuplades du globe ont probablement subi le même processus de lutte contre des hordes hostiles, pour faire place ensuite à l'alliance paisible. L'omniprésence du tabou de l'inceste et de l'institution du mariage perd donc beaucoup de son caractère énigmatique.

Max Ebert rassemble dans son *Reallexikon der Vorgeschichte* (t. 5) un certain nombre de faits ethnologiques dont nous allons citer quelques-uns :

« Dans toute la partie sud-ouest de l'Asie, on pratique le rite du repas pris dans une gamelle commune au moment de la conclusion du mariage (citation d'après Skeat et Blagden, I, p. 54 et II, p. 56, in Ebert, *Reallexikon*, p. 248).

Les vieux contes tchouktches rapportent le « rapt » de jeunes filles par des hommes appartenant à d'autres tribus, par des esprits, des aigles, des baleines, des corbeaux, etc. Mais il arrivait aussi qu'en ces temps reculés plusieurs jeunes gens se réunissent pour enlever une jeune fille : ils liaient ses mains et ses pieds et la déposaient dans la maison de l'homme désireux d'en faire son épouse. Cette manière de procéder n'était pas réservée aux hommes de familles étrangères, même les proches et les cousins agissaient de la sorte quand le père de la jeune fille les avait repoussés. Après un tel rapt, les parents de la jeune fille recevaient ordinairement une femme de la famille du ravisseur, à titre de dédommagement. Les mariages conclus après la fuite des fiancés, par suite du refus des parents de la jeune fille, sont très rares (Czaplicka, p. 72 ss.).

Chez les Kamtchadales, la femme s'achète également par des services rendus par l'homme. Quand il a reçu la permission de prendre possession de sa fiancée, on organise une cérémonie au cours de laquelle il doit s'emparer d'elle de force. Toutes les femmes du village tentent de la protéger. Elle est habillée de plusieurs vêtements très lourds, ce qui lui donne l'aspect d'une statue rembourrée. La cérémonie consiste pour le prétendant à la

dépouiller de ses vêtements et à toucher de la main ses organes génitaux. Les autres femmes prêtent main forte à la fiancée (Ebert, *l. c.*, p. 251).

Aux îles Andaman, ce sont les vieillards des tribus de chasseurs qui s'occupent du mariage des jeunes.

... Parfois les parents promettent déjà de petits enfants... En tout état de cause, ce sont les parents qui s'occupent du mariage de leurs enfants. Les parents du jeune homme ne négocient pas directement avec les parents de la jeune fille mais passent par l'intermédiaire d'un ou de plusieurs amis... Dès l'instant où une alliance s'amorce entre les deux familles, les parents du jeune homme évitent de prendre langue avec les parents de la jeune fille, tout se fait par l'intermédiaire de tierces personnes. Par la même voie, ils se font réciproquement des dons de denrées alimentaires et d'autres produits. Le destinataire d'un don s'empresse alors de faire en retour un cadeau de même valeur. Si le mariage se fait, les parents des deux époux nouent entre eux des relations particulières qui comportent un certain nombre de devoirs. Depuis le début de la puberté jusqu'au mariage, les jeunes hommes vivent aux îles Andaman dans des maisons de célibataires (Brown, cité par Ebert, *l. c.*, p. 253).

Les tribus Koïta et Motus en Nouvelle-Guinée du Sud ont les mêmes coutumes préconjugales que les Trobriandais, les cérémonies de recherche en mariage et d'épousailles sont les mêmes (Seligmann, p. 76 ss.)... Pendant des années, les deux familles se font réciproquement des dons, surtout des dons de denrées alimentaires (*ibidem*, p. 253).

Chez les Tillamook, sur les bords de l'Orégon, en Amérique du Nord-Ouest... ses parents amassaient des vivres de tout genre et versaient de l'argent pour acheter la jeune fille. Les parents de la jeune fille promettaient de leur côté des cadeaux pour celle-ci... Après la célébration du mariage, les invités recevaient des fruits, du poisson et de la viande, puis le père de la fiancée distribuait d'autres produits alimentaires parmi les parents du jeune homme, produits que ceux-ci emportaient dans leurs maisons (*l. c.*, p. 255).

Chez les Chukmas au Sud-Est de l'Inde, les jeunes mariés sont tenus de se montrer timides pendant le repas de noce (Lewin, cité par Ebert, *l. c.*, p. 258). [Nous rappelons l'obligation faite aux époux trobriandais d'afficher dans leurs rapports réciproques une extrême réserve. W. R.]

De nos jours encore, les tribus Wahhabi du Njed, plaine montagneuse de l'intérieur de l'Arabie, ne maintiennent le contact entre elles que par les mariages conclus... entre enfants de frères et sœurs au premier degré (E. A. Powell, *Worlds Work*, 1923).

Chez les Esquimaux du Détroit de Bering (les Nalit), on se marie souvent entre cousins et cousines au premier degré... car on s'imagine qu'ainsi la femme est plus proche de l'homme. En cas de détresse, se dit-on, la femme volerait autrement son mari qui mourrait alors de faim. Mais de cette manière, elle s'occupera de lui (Nelson, *The Eskimos about Bering Strait*, 1899).

Le mariage entre lignages croisés se rencontre chez les Wa-Yao, Ba-Ila, Ba-Kaonda, Gilyaken (Sanderson, 1920, p. 74, « The Relationship-Systems of the Wagonda and Wahenda Tribes », *Journ. Anthr. inst.*, 53, 1923, et « Relationship among the Wa-Yao », *Journ. anthr.*, 1920).

2) L'EXPLICATION DE L'EXOGAMIE SELON MORGAN ET ENGELS.

Pour expliquer l'interdiction du mariage à l'intérieur de la « gens », Morgan et après lui Engels émirent l'hypothèse que la loi de l'exogamie ou de l'interdiction de l'inceste n'est autre qu'une application du « principe de la sélection naturelle ». L'interdiction du mariage entre frères et sœurs collatéraux « illustre, selon Morgan, de manière éclatante le fonctionnement du principe de la sélection naturelle ». Engels ajoute :

« Il ne saurait faire de doute que les tribus, au sein desquelles les unions consanguines étaient limitées par ce progrès, s'épanouissaient mieux que celles chez lesquelles les mariages entre frères et sœurs restaient la règle. Et l'effet gigantesque de ce progrès ressort très nettement de l'institution de la « gens » qui en est la conséquence directe et qui forme la base de l'ordre social de la plupart sinon de toutes les peuplades barbares de la terre... » (*Ursprung der Familie*, p. 21).

En parlant de la division des Kamilaori en classes de mariage, aux termes de laquelle les enfants des frères et sœurs ne pouvaient s'épouser, alors que le mariage était permis entre cousins consanguins, Engels remarque : « On voit une fois de plus que tout tend à empêcher les unions consanguines, mais d'une manière naturelle et

tâtonnante, sans que le but à atteindre apparaisse clairement » (p. 28).

Morgan et Engels expliquent la division de la tribu en « gentes » par l'éclatement d'une tribu originairement consanguine. Les deux auteurs s'inspiraient de la récente théorie darwinienne de la sélection naturelle dans le cadre de laquelle ils plaçaient aussi la suppression de l'inceste. Cette vue n'est plus acceptable de nos jours et cela pour les raisons suivantes :

1) La nocivité des unions consanguines n'a jamais été prouvée. La législation sexuelle soviétique avait donc parfaitement raison de supprimer la répression pénale de l'inceste, puisque celle-ci n'est pas justifiée si l'inceste n'entraîne pas de conséquences dangereuses. La consanguinité ne relève de la sélection naturelle que dans la mesure où les dispositions pathologiques s'additionnent si le frère *et* la sœur sont malades. Il en est de même si deux personnes non consanguines ayant les mêmes dispositions pathologiques procréent des enfants. Comme d'autre part la recherche médicale rétrécit de plus en plus le domaine de l'hérédité au profit des causes sociales et des maladies les plus répandues telles que la tuberculose, le principe de la nocivité de l'inceste perd sa raison d'être.

2) L'hypothèse de Morgan et d'Engels présuppose que l'homme primitif connaissait le rôle du père en matière de procréation, qu'il avait une idée précise de la nocivité de l'inceste et de ses tenants et aboutissants. Or, il n'en était rien : Morgan lui-même indique quelque part, et les recherches de Malinowski le confirment, qu'étant donné la vie génitale déréglée de cette époque, la paternité était *nécessairement* une chose inconnue. Il est d'autre part incontestable que les hommes vécurent à l'état sauvage pendant des millénaires sous un régime d'inceste sans que le moindre dommage en ait résulté. Rien ne prouve que l'évolution des tribus se soit améliorée après l'introduction de l'exogamie, et même si la preuve en était administrée,

la cause de cette amélioration pouvait fort bien etre le mélange de plusieurs tribus après la conclusion de la paix et les progrès techniques et culturels qui en ont résulté.

3) Mais l'argument principal contre l'explication de l'origine de l'exogamie par le principe de la sélection naturelle est le fait que les tribus primitives, s'il est vrai qu'elles se sont divisées en « gentes », se trouvaient dans l'impossibilité de supprimer la consanguinité. Car quelle que fût la ramification d'une telle tribu par les lignages des enfants et des frères et sœurs, tous descendaient des mêmes couples de frères et sœurs consanguins. C'est là un fait qui a échappé à Morgan et à Engels. Il s'ensuit en stricte logique qu'on doit partir du mélange de deux « gentes » originelles étrangères et *non-consanguines* si l'on veut maintenir l'hypothèse de la sélection naturelle. La « gens » était par conséquent antérieure à la tribu, ce qui apporte un argument supplémentaire à notre thèse de la fusion de « gentes » en tribus.

Au lieu d'expliquer l'origine de l'interdiction de l'inceste et son évolution par le principe de la sélection naturelle, nous nous sommes appuyés sur des arguments *bio-sociologiques*. La division compliquée en quatre, puis en huit classes de mariage, chez les Kamilaori, que Morgan tente d'expliquer par la sélection naturelle et d'où il fait dériver l'institution des Punalua, se présente fort simplement à la lumière de notre interprétation sociologique :

A l'origine, il n'y avait que quatre classes de mariage, deux masculines et deux féminines, qui pouvaient s'épouser seulement en se croisant. Plus tard, une nouvelle division a donné naissance à huit classes en tout. Cette dernière division s'explique par l'introduction généralisée du mariage entre lignages croisés, destiné, tout comme chez les Trobriandais, à compenser les effets des prestations dotales. On a donc dû assister, à un moment donné, à l'institution du tribut, institution qui n'accompagnait pas seulement un

certain ordre matrimonial mais qui l'a rendu possible. Le partage entre quatre classes découlait tout naturellement de la division de deux « gentes » originelles en une classe de femmes (de sœurs) et une classe d'hommes (de frères) pratiquant, après la conclusion de la paix et la fusion des « gentes », le mariage croisé (exogamie réciproque). La famille Punalua était donc le premier degré de la famille *après* la fusion, de même que la famille consanguine était la dernière famille *avant* la fusion des « gentes ». Les frères étaient tenus de remettre aux époux une dot ou d'autres contributions découlant de l'alliance. La tribu victorieuse a eu soin — selon notre hypothèse — de s'assurer certains avantages, comme par exemple des tributs spéciaux pour le chef de clan ou le chef de guerre commun qui, chez les Trobriandais, appartenait au clan le plus « noble ». Ce sont là des charges unilatérales pesant sur le clan jadis vaincu. Elles ont donné naissance à une compensation sous forme de mariage entre lignages croisés C'est à ce besoin que répondait la division ultérieure en *huit* classes, système parfait des alliances compensées. Tout le reste est obscur. Nous avons vu chez les Trobriandais qu'il n'a pas supprimé la prédominance du chef de clan ; il est même possible qu'il ait été le mobile précis le poussant à compenser la perte que constituait pour lui la division en huit classes. C'est là une hypothèse que des recherches ultérieures devront consolider ou invalider.

3) L'HYPOTHÈSE DU MEURTRE DU PREMIER PÈRE FORMULÉE PAR FREUD

Pour reconstruire l'histoire primitive, Freud s'appuie sur le concept darwinien qu'il existe, parmi les singes, des familles vivant à part, dont les mâles conducteurs ne supportent pas qu'il y ait d'autres mâles à leurs côtés. Le

« premier père » dont l'existence conjecturale s'inspire du modèle de ce « singe conducteur » chassait, à en croire Freud, tous ses fils dès qu'ils avaient atteint l'âge adulte. Or, ces fils chassés s'assemblèrent à un moment donné, assassinèrent le père, le mangèrent et mirent ainsi fin à la horde du père primitif. Pour échafauder sa thèse, Freud s'appuya sur une observation d'Atkinson : selon lui, il arrive souvent que les étalons conducteurs d'un troupeau de chevaux entrent en conflit avec des étalons vagabonds. Freud cite cependant l'avis d'Atkinson, que l'organisation de la horde se disloque par suite de la dispute des fils, si bien qu'après l'éclatement de la horde primitive aucune autre organisation ne voit le jour. Freud pense pour sa part que c'est précisément le meurtre du premier père qui est à la base de beaucoup de choses : « des organisations sociales, des restrictions morales, de la religion » (*Totem und Tabu*, Ges. Sch. t. X, p. 172). Il suffit, affirme Freud, pour rendre plausibles les conséquences du meurtre du premier père, c'est-à-dire la naissance de la religion et de l'ordre social, de « supposer que le groupe des frères conspirateurs était animé, à l'égard du père, des mêmes sentiments contradictoires que nous décelons, en tant que contenu de l'ambivalence du complexe paternel, dans chacun de nos enfants et dans chacun de nos névrosés. Les fils du premier père le détestaient parce qu'il s'opposait d'une façon si gênante à leurs désirs de puissance et à leurs demandes sexuelles, mais ils l'aimaient aussi et l'admiraient. Après l'avoir supprimé, en apaisant ainsi leur haine et en réalisant leur désir d'identification à lui, ils devaient ressentir de puissants sentiments de tendresse à son égard. La manifestation de ce revirement était le repentir... Ainsi, ils s'interdisaient à eux-mêmes ce que le défunt avait naguère empêché par son existence, conséquence d'une situation psychologique, l'obéissance posthume, que la psychanalyse nous a souvent révélée... Ils désavouèrent leur acte en déclarant illicite le meurtre du totem, subs-

titut du père, et en en délaissant les fruits en renonçant aux femmes devenues libres. Ainsi, ils élaborèrent à partir du sentiment de culpabilité du fils les deux tabous fondamentaux du totémisme » (*loc. cit.*, p. 173), *l'interdiction de l'inceste* et du meurtre de l'animal totémique. Ainsi, l'animal totémique était considéré par Freud comme « substitut naturel du Père ».

C'est sur cette hypothèse de base, le meurtre du père primitif, que se fonde une série d'affirmations de Freud, ainsi que toute l'ethnologie psychanalytique élaborée depuis par ses élèves Roheim, Reik et d'autres. Comme notre propre conception est incompatible avec ces idées, nous sommes bien obligés d'en analyser plus en détail les données fondamentales.

A première vue, l'hypothèse freudienne apparaît comme un édifice cohérent susceptible d'expliquer l'évolution proto-historique, du fait qu'elle applique des connaissances cliniques cent fois mises à l'épreuve par la pratique analytique, à l'époque primitive, et qu'elle répond sans difficultés apparentes à deux questions essentielles, celle du totémisme et celle de l'origine de l'interdiction de l'inceste. Il n'en est pas moins vrai que quelques-unes de ses suppositions sont erronées :

1) On part donc du préalable que la horde primitive se composait d'un homme adulte, vigoureux et fort, père du groupe tout entier, constitué de plusieurs femmes, épouses, filles et fils. A supposer que ce père primitif ait existé, et qu'il ait chassé sans cesse les fils parvenus à l'âge adulte — opération qui n'a pu se faire en un seul endroit, mais qui a dû être répétée partout dans le monde, d'une manière typique, à travers les millénaires — on ne voit pas très bien comment la horde primitive s'est multipliée, comment elle a lutté contre la nature et élaboré une civilisation. Une telle hypothèse suggère aussitôt une deuxième question : à quel moment le premier père a-t-il chassé sa progéniture mâle? Nous savons que la vie génitale débute

très tôt chez les primitifs, longtemps avant l'âge de la puberté. Les enfants mâles surpris en train de coïter étaient-ils systématiquement chassés? Une telle vue *ne semble guère vraisemblable.*

Si l'on se fonde, comme Roheim, sur des légendes faisant état d'un ancêtre assassiné à l'époque primitive, il ne faut pas oublier que le groupe paternel se composait à l'origine, ce qu'atteste très nettement la formation des clans, d'*étrangers* qui entrèrent plus tard en conflit avec le groupe des fils, conflit sans aucun rapport avec la filiation comme telle mais fondé sur l'ancienne hostilité des hordes étrangères. L'inceste n'y est pour rien. Le complexe d'Œdipe ne pouvait naître qu'*après* la réunion des hordes, *après* la formation des familles fortement structurées.

2) Le deuxième préalable soutient que les fils renoncèrent à l'étreinte génitale avec leurs mères et leurs sœurs ; ainsi les hommes leur faisaient défaut tout comme avant le meurtre ; les fils, pour leur part, restaient sans femmes. Comment se fait-il que le groupe ne se soit pas éteint? En prétendant que les hommes allaient chercher des femmes auprès d'autres groupes, on arrive, étant donné le peu de densité de la population des temps primitifs, au commencement de l'évolution de la race humaine, sur le terrain des conjectures fumeuses. Une telle explication débouche sur le néant.

3) D'autres préalables sont indispensables pour donner de la consistance à l'hypothèse freudienne : le premier est la jalousie *naturelle* et violente des mâles ; le deuxième l'ambivalence biologique des sentiments. Il suffit d'opposer les festivités sexuelles si répandues parmi les peuplades primitives, notamment celles que Malinowski a observées chez les Trobriandais et qui excluaient toute jalousie, au fait que la jalousie violente telle que la pratique notre société n'est que la conséquence du lien conjugal que des intérêts économiques ont transformé en une propriété jalousement gardée. D'autre part il suffit de se rappeler

que le mariage monogame est une acquisition tardive de la société humaine, pour douter de l'existence de la jalousie telle que Freud la postule chez l'homme à l'état de nature. Quant à l'ambivalence des sentiments, il faut d'abord déterminer les conditions sociales qui lui ont donné naissance (restriction des satisfactions génitales, attitude haineuse à l'égard du monde frustrant, d'où ambivalence). L'expérience psychanalytique du psychopathe nous apprend d'une manière évidente que l'ambivalence existe *peut-être* dans quelque attribut du mécanisme pulsionnel, mais ce que nous voyons dans le malade est une situation due à une *évolution historique dont le ressort profond est la frustration de ses besoins génitaux* complètement absente dans la société primitive. L'ambivalence est donc d'origine essentiellement sociale, sa forme et son intensité dépendent de la manière de satisfaire les besoins libidinaux ; étant de nature sociale, elle ne saurait être le fondement absolu (*Urgrundlage*) de la culture humaine. Les rites funéraires des Trobriandais nous ont montré comment un rapport de production historique déterminé peut être générateur d'ambivalence de sentiments. Si les parents de la femme n'étaient pas tributaires de l'époux, ils n'auraient aucune raison d'être ambivalents et de dissimuler leur haine sous le dehors de rites funéraires extrêmement austères. S'il est vrai que l'ambivalence domine la vie psychique de l'homme au XX^e^ siècle, la première question qui se pose est de savoir sur quelles données sociales elle se fonde; il n'y a pas lieu de la transposer purement et simplement sur les primitifs qui vivent et grandissent dans des conditions tout à fait différentes. On peut tenir pour certain que le petit Trobriandais ne développe pas de fausses théories sexuelles puisqu'il connaît la vérité, qu'il ne refoule pas sa génitalité — si l'on fait abstraction du désir d'inceste — parce qu'il a le droit de la satisfaire ; que la petite Trobriandaise ignore l'envie du pénis et ne fixe pas de complexes de masculinité parce que l'atmosphère sociale ne

concède pas au garçon une position privilégiée par rapport à la fille, comme c'est le cas chez nous. Tout cela a sa racine dans la puissance patriarcale et la succession patrilinéaire. Nous ne contestons pas les découvertes psychanalytiques, mais l'interprétation biologique qu'on nous en propose ; nous les considérons au contraire comme les fruits d'une évolution historique et nous tentons d'établir leurs rapports avec l'histoire de la société.

4) La thèse aux termes de laquelle les fils renoncent à l'inceste par suite d'un sentiment de culpabilité repose sur l'hypothèse de l'ambivalence *naturelle* des sentiments. C'est elle qui aurait donné naissance à la morale. C'est là une *petitio principii*, puisqu'on présuppose comme donné ce qu'il s'agit d'expliquer. Le sentiment de culpabilité est déjà l'expression d'une réaction morale, il ne saurait donc expliquer les origines de la morale.

Freud conçoit l'idée religieuse de la chute, dont Jésus voulait libérer le monde, comme l'expression d'un meurtre se plaçant aux origines de l'humanité. Or, le mythe biblique d'Adam et Ève et toute l'idéologie catholique du péché originel se révèlent essentiellement comme un mythe d'un délit sexuel, une représentation d'une transgression d'une interdiction sexuelle. Cela n'exclut pas, évidemment, que ce délit sexuel fût assorti d'un meurtre. Notre explication de l'interdiction de l'inceste contient de manière *implicite* le premier meurtre historique commis au moment du heurt entre hordes primitives étrangères. C'est là aussi que naquirent les premiers préceptes moraux. Leur origine se fonde sur des interdictions sexuelles sans aucun rapport avec le complexe d'Œdipe ; car le complexe d'Œdipe est bien plus récent que la répression sexuelle ; le groupe qui devint plus tard le groupe paternel était à l'origine — comme nous venons de l'exposer — une horde d'hommes étrangers, si bien que le concept du meurtre du premier père est le mélange de deux états de fait séparés dans le temps : la lutte sanglante avec des hommes qui n'étaient

pas les peres, mais dont le clan a donné naissance à des pères authentiques qui ne furent pas assassinés.

5) L'hypothèse de Freud exclut la possibilité de l'inceste pendant l'époque primitive. Or, l'inceste est attesté par la mythologie comme règle de conduite pendant des millénaires, il a fait aussi l'objet d'observations directes. L'ignorance du rôle du père qui découle naturellement de la vie sexuelle des peuplades primitives contredit également le noyau même du concept freudien (1).

6) Le concept de Freud est en contradiction avec les légendes typiques de l'origine des clans, qu'elles font toujours descendre de deux ou de plusieurs premières mères ou de premiers couples de frère et sœur. Il se fonde sur l'hypothèse de l'inceste entre la mère et le fils; mais ce qui importait réellement, c'était l'inceste entre le frère et la sœur. Roheim s'appuie sur l'existence d'un animal totémique pour en déduire l'existence du premier père. Mais il faudrait d'abord prouver que l'animal totémique représentait *à l'origine déjà* le premier père. Sans preuves historiques les arguments avancés en faveur d'une interprétation aux termes de laquelle la mère remplacerait la sœur, objet du désir incestueux, et le totem le premier père, n'emportent pas la conviction.

7) Selon Freud, l'interdiction de l'inceste a une portée familiale; mais l'interdiction de l'inceste domine le *clan tout entier*; comme la famille s'est formée beaucoup plus

(1) On pourrait objecter avec quelque raison que l'ignorance du rôle du père se conçoit assez bien au stade de la promiscuité mais moins bien au stade du mariage de pariade monogame. Il ne serait pas non plus difficile d'interpréter l'attitude des Trobriandais face à la paternité comme un refoulement de la connaissance du rôle du père. L'hypothèse d'un tel refoulement n'est pas incompatible avec l'ignorance du rôle du père au stade de la promiscuité. Il est concevable — mais cette thèse devrait être étayée par des preuves — que le refus affectif des hommes étrangers au clan après la fusion des hordes fut si violent qu'on alla jusqu'à contester le fait même de la paternité. Il est autre part possible que la reconnaissance de cette paternité ait risqué de porter un coup trop rude au système matriarcal de la famille du clan.

tard, la limitation de l'appartenance familiale au groupe père-mère-enfants est une création tardive sans la moindre incidence sur la proto-histoire.

Disons pour récapituler que l'hypothèse de Freud s'écarte tellement des institutions fondamentales de l'organisation primitive (*deux* clans originels incestueux, interdiction de l'inceste à l'intérieur du clan, promiscuité et inceste au stade primitif, antériorité de l'organisation matriarcale), qu'elle néglige tellement l'évolution historique de la famille dans ses rapports avec l'économie sociale, qu'il est difficile de la maintenir.

Notre thèse explique l'interdiction de manger l'animal totémique et de pratiquer l'inceste par l'événement historique qu'était l'interdiction de chasser et de manger l'animal caractéristique d'un terrain de chasse déterminé ; l'interdiction de l'inceste se rattache dans le même ordre d'idées à l'interdiction de posséder les femmes du clan, interdiction qui n'a pas surgi de l'intérieur, mais qu'une horde victorieuse a imposée à une horde vaincue. Nous interprétons certaines festivités des primitifs, au cours desquelles on pratique la liberté sexuelle totale et mange l'animal totémique, comme la sanction de la transgression d'un ancien modus vivendi entre deux hordes, comme l'expression de la nostalgie de l'organisation plus paisible, exempte de toute obligation autre que celle de pourvoir aux besoins de son propre clan, de la horde primitive incestueuse. Ces festivités abattent en particulier les barrières du mariage de pariade primitif, parfois même celles de l'interdiction de l'inceste, acquisitions relativement récentes de la société humaine. L'idée de Freud que les festivités du repas totémique représentent le meurtre du premier père contredit, même dans sa propre perspective, le fait de la transgression de l'interdiction de l'inceste à laquelle elles donnent lieu. Les hommes d'un niveau d'organisation plus élaboré se permettent-ils ce qu'ils se refusent à l'état de sauvagerie et de non-civilisation? Leurs sentiments de culpabilité

étaient-ils plus prononcés quand ils étaient des sauvages? Si oui, pour quelle raison?

Il est possible que des recherches ultérieures finissent par rattacher les légendes sur le meurtre du premier père au heurt des hordes primitives étrangères. La fonction symbolique de l'animal totémique censé représenter la première mère et plus tard, dans l'organisation patriarcale, le premier père, est une fonction *secondaire*. Nous estimons donc que Freud a raison d'attribuer au totem les premiers débuts du concept religieux; cependant nous n'y voyons pas la cause *idéelle* de la religion comme telle, mais le reflet de catastrophes économiques et sociales dans la société primitive ayant donné naissance, grâce à la tendance de l'homme à s'expliquer les phénomènes naturels, aux concepts religieux. S'il est vrai que l'homme a créé Dieu dans l'ère patriarcale à l'image du père, tout porte à croire qu'il l'a conçu jadis à l'image de son gibier, qui le préoccupait beaucoup, ou de la première mère. En lisant soigneusement Malinowski, on se rend parfaitement compte que l'importance du totémisme n'égale de loin pas celle des institutions sexuelles, économiques et autres. Or, il est impossible de faire abstraction de la *valorisation* d'une institution lorsqu'on prétend l'insérer dans la compréhension de l'organisation primitive. Il s'agira dorénavant de réexaminer de fond en comble le totémisme à la lumière de la théorie matriarcale; ce faisant, on s'appuiera nécessairement sur les significations inconscientes mises à jour des différentes représentations et coutumes religieuses. Notre critique vise la méthode ancienne de la recherche psychanalytique en matière de religion, méthode consistant à déduire l'origine d'une phénomène religieux de son sens latent, *à mettre sur le même plan interprétation et genèse*. De même que nous ne comprenons le sens actuel irrationnel d'un symptôme hystérique d'une manière génétique que si nous parvenons à l'insérer à un endroit historique précis de l'évolution des symptômes, où ce qui nous paraît aujourd'hui irrationnel

était en fait parfaitement rationnel, de même devons-nous insérer le sens latent d'une représentation mythologique ou religieuse dans le contexte historique du processus social, c'est-à-dire appréhender le sens de l'idée religieuse par sa genèse et sa fonction économiques et sociales. Le sens d'une représentation totémique existante peut fort bien être l'idée du père alors que son origine est un animal que l'on chasse, qui, à la suite d'une évolution secondaire, est devenu le substitut symbolique du père ou de la mère. Cela ressort nettement de la transformation historique de la fonction de chef de clan.

En se penchant sur l'histoire primitive de l'humanité, Freud ne voyait, comme la plupart des ethnologues, que le fait troublant dans la perspective de la théorie matriarcale, que toutes les organisations, même les plus primitives, ont déjà des chefs et des familles. Ce fait en a obscurci un autre : à savoir que le chef n'est pas un monarque ou patriarche dans le sens moderne, à moins que nous n'ayons affaire à une organisation nettement patriarcale, que la famille ne s'oppose pas, dans les premiers temps de l'histoire, à l'organisation des « gentes » fermées. L'organisation familiale *à l'intérieur* de la « gens » a détourné les yeux de beaucoup de chercheurs de celle-ci, parce qu'ils étaient incapables de se défaire de l'idée de l'*antériorité* de la famille telle que nous la connaissons et de penser en termes d'histoire. De même que le « chef de clan » s'accommodait jadis fort bien de la succession matrilinéaire pour s'y opposer par la suite en se transformant en patriarche autoritaire, de même l'organisation familiale lentement élaborée de type monogame faisait bon ménage avec l'organisation du clan pour finir par s'y opposer et la détruire, évolution qui va de pair avec la transformation de la fonction du chef de clan. Ceux qui affectent d'ignorer la théorie de Morgan et d'Engels, que les observations de Malinowski confirment si brillamment dans ses points essentiels, obéissent à des mobiles sociologiques actuels : si l'on opte pour l'*antério-*

rité du patriarcat et de sa forme familiale, on considère la morale imposée comme immuable et inscrite dans la nature de l'homme.

Or, les découvertes de Morgan attestent que tout évolue et se modifie. La morale sexuelle répressive a fait irruption, un jour, dans la société humaine et la quittera tôt ou tard. Qu'y aura-t-il à sa place?

DEUXIÈME PARTIE

LE PROBLÈME DE L'ÉCONOMIE SEXUELLE

1) BREF APERÇU HISTORIQUE.

Les phases les plus caractéristiques de l'évolution sociale de la société primitive des « gentes » jusqu'à l'État national moderne sont marquées essentiellement par deux processus qui s'imbriquent : le premier se déploie depuis la démocratie du travail jusqu'à l'État capitaliste en suivant la ligne du développement des moyens de production, de l'expansion et de l'accroissement de la production et des besoins humains, pour aboutir, en fin de compte, à la concentration de la propriété des moyens de production entre les mains d'une couche sociale privilégiée, des capitalistes privés ou du capitalisme d'État. L'autre a pour point de départ la liberté sexuelle (1), conformément aux normes de l'économie sexuelle et de la famille consanguine de la « gens », pour aboutir à l'idéologie de l'ascèse extra-conjugale et du mariage monogame permanent imposé, autrement dit au rétrécissement, au refoulement et à la déformation de la sexualité génitale. Si l'on prend comme point de départ le point de chute de l'évolution sociale, c'est-à-dire l'organisation économique et sexuelle telle que nous les connaissons aujourd'hui et qu'on remonte le cours de l'histoire, on arrive au point de convergence de l'organisation économique et de l'organisation sexuelle : ce point marque l'origine de la propriété privée et de la stratification sociale à partir des formes d'organisation de la société

(1) Qui se place aux antipodes de la licence sexuelle issue de l'impuissance orgastique.

de « gentes », formes d'organisation qui ont rendu possible l'accumulation, au cours de l'évolution, de biens produits par des méthodes propres à la démocratie du travail dans la famille du chef de clan. Nous avons vu qu'au temps des premières opérations de troc, qui donnèrent naissance aux premiers mouvements de cupidité et aux premières tendances possessives, se précisèrent aussi les premières oppositions au sein de la société humaine, au sujet desquelles Engels [1] remarque justement :

« La première opposition de classes qui apparaît dans l'histoire coïncide avec le développement de l'antagonisme entre l'homme et la femme dans le mariage monogame, la première oppression de classe avec celle du sexe féminin par le sexe masculin [nous dirions aujourd'hui : du clan de la femme par le clan de l'époux. W. R.]. Le mariage monogame a été un grand progrès historique, mais il marque aussi, à côté de l'esclavage et de la propriété privée, l'époque qui dure jusqu'à ce jour où tout progrès est en même temps une régression relative, où la prospérité et l'épanouissement de l'un se font au prix du malheur et de l'oppression de l'autre. Il est la cellule de la société civilisée au sein de laquelle nous pouvons étudier la nature des oppositions qui s'y donnent libre cours » (*loc. cit.*, p. 52). Et un peu plus loin (p. 54-55) : « Ainsi nous avons dans la famille monogame, dans les cas qui restent fidèles à leur genèse historique et qui illustrent nettement l'opposition prononcée entre l'homme et la femme, opposition due à la domination exclusive de l'homme, une image en miniature des mêmes oppositions et contradictions au milieu desquelles se meut la société scindée en classes depuis son accession à la civilisation, sans pouvoir les dissoudre ou surmonter. »

Au progrès de la production de biens d'une part correspondrait donc parallèlement la décadence de la morale et de la civilisation sexuelle-économique. La moralité naturelle des peuplades primitives matriarcales dont la vie sexuelle visait à la satisfaction des besoins était infiniment supérieure à la morale de notre ère, ce qui se manifestait surtout par l'absence de toute sexualité asociale (viols, meurtres sadiques, etc.). Rien ne sert de pérorer sur le progrès culturel

[1] Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates.*

et moral tant qu'on ne perçoit pas cette contradiction dans l'évolution sociale, tant que le « sauvage » reste le symbole de l'homme sans culture, donc de la sexualité négative. Nous apprécions notre culture sexuelle dans la perspective d'une morale qui identifie « culture » à « pureté » (= asexualité) (cf. la théorie raciste fasciste). La monogamie a-t-elle été un progrès ou une régression? C'est là poser la question d'une manière peu historique, en se fiant à une évaluation abstraite. La monogamie imposée est née de la concentration de richesses entre les mains d'un seul avec l'idée, dit Engels, de « transmettre ces richesses aux enfants d'un seul homme à l'exclusion de tous les autres ». C'est par ce raisonnement que la monogamie fut imposée à la femme. Si l'on remonte dans l'évolution de la société humaine au-delà du point d'où ont jailli l'accumulation des richesses entre les mains d'une seule personne et le mariage monogame imposé, on aboutit à des organisations sociales caractérisées et dominées en premier lieu par la vie sexuelle génitale, tandis que la production est encore très peu développée et se fonde sur la démocratie du travail primitive (1). Cette organisation a été troublée par un processus *consistant en une restriction et une répression progressives de la liberté génitale.* Sa première expression est l'interdiction de l'étreinte génitale dans son propre clan rassemblant tous les consanguins maternels. *Ce processus de la répression sexuelle est à ses débuts plus ancien que l' « opposition de classes » entre l'homme et la femme.* C'est lui qui a créé cet antagonisme. Quelques traces de la protohistoire que nous retrouvons dans les différentes mythologies indiquent des catastrophes naturelles mettant en danger l'existence économique des premiers hommes et déclenchant des mouvements sociaux qui ont donné lieu aux

(1) ENGELS, *Der Ursprung der Familie*, etc., p. 8 . « Moins le travail est développé, moins il produit de biens et de ce fait de richesses pour la communauté, plus l'ordre social semble déterminé par les liens sexuels. »

premières restrictions sexuelles sous forme d'interdiction de l'inceste. Le tabou et la restriction progressifs de la génitalité allaient de pair avec l'expansion des intérêts économiques de certains groupes de la société primitive. Le processus tel qu'il s'est déroulé chez les Trobriandais nous apprend que c'est le chef de clan qui défend les intérêts de sa famille face au clan. A l'ère primitive, les conditions de l'existence sociale étaient déterminées — tout comme aujourd'hui — par certaines institutions légales et morales, comme par exemple l'interdiction de l'inceste à l'intérieur du clan, l'ordre du mariage, etc., qui se reproduisent dans chaque individu de cette société en l'imprégnant idéologiquement (voir dernier chapitre).

Si nous adoptons la division de l'évolution de la société humaine de Morgan, qui parle d'état sauvage, de barbarie et de civilisation, le passage de la démocratie du travail à l'évolution de l'intérêt de l'accumulation privée de biens marque le passage de l'état sauvage à la barbarie. Ce tournant est notamment caractérisé par le déclin de la société matriarcale et l'épanouissement du pouvoir patriarcal. L'histoire de l'humanité, *avant* ce moment fatidique, est infiniment plus longue que le laps de temps relativement court marqué par l'évolution progressive de l'économie privée. Si depuis cette époque notre vie sociale se joue au niveau des intérêts des propriétaires des moyens de production et de ceux, opposés, des opprimés, elle obéissait naguère aux intérêts sexuels ; si, depuis cette époque, l'économie privée détermine la structure sociale, celle-ci dépendait naguère de la communauté sexuelle (1), constatation qui ne s'inscrit nullement en faux contre le fait fondamental que les conditions de production *primitives* ont également

(1) « On remarquera sous peu qu'au début de l'état sauvage les communautés d'hommes et de femmes étaient à l'intérieur des limites prescrites le noyau du système social. Les droits et privilèges matrimoniaux surgis du sein d'un groupe se sont transformés par la suite en un système bizarre destiné à devenir la base sur laquelle s'est constituée la société » (MORGAN, *Ancient Society*).

été la *base* sur laquelle pouvait s'édifier une société marquée par des intérêts génitaux. Les intérêts des individus se signalaient par leur orientation essentiellement génitale et la *satisfaction* des besoins ; les besoins matériels étaient peu nombreux. Or, l'intérêt de la possession et la cupidité augmentèrent à mesure que furent réprimés les intérêts génitaux. Dans une phase déterminée de l'histoire de l'homme, certaines conditions de vie (d'abord la réunion des hordes primitives, puis la pression excessive des contributions dotales) déclenchèrent le mécanisme de la frustration et du refoulement sexuels, réveillant ainsi l'intérêt psychologique pour un certain genre d'évolution économique, à savoir *l'économie privée*. Ces intérêts qui ont nom cupidité et compulsion d'accumulation de biens, se développèrent au détriment des intérêts génitaux (1).

Nous abordons ici la question capitale de l'histoire de l'économie sexuelle, à savoir si la répression sexuelle est une partie intégrante de l'évolution de la société humaine ou si elle s'insère dans une phase économique et sociale déterminée de cette évolution. Freud et beaucoup de ses disciples, ainsi que plusieurs marxistes (par exemple Salkind), répondent par l'affirmative au premier terme de l'alternative. Quant à nous, nous contestons sur la base de cette étude toute relation entre répression sexuelle et évolution de la société humaine ; une telle relation ne contredirait pas seulement certains aspects pratiques du présent et, historiquement parlant, de l'évolution de l'humanité, mais elle serait en contradiction avec l'étude que nous

(1) Les ethnologues psychanalystes ont donc tort de ramener les civilisations de ces peuplades primitives à leur situation pulsionnelle et de parler par exemple d'une civilisation sadique-anale. En réalité, les modifications de structures pulsionnelles sont dues à des processus sociaux déclenchés par la répression de la génitalité qui a entraîné une augmentation secondaire des pulsions partielles non génitales. Le besoin d'accumulation s'explique donc d'abord par des causes strictement sociales, mais il se sert ensuite, grâce à son ancrage dans la structure psychique, de l'analité activée par la frustration sexuelle.

avons entreprise sur les rapports entre ordre social et ordre sexuel.

L'étude psychanalytique a méconnu jusqu'ici, en attribuant le processus culturel en premier lieu à des conflits pulsionnels plutôt qu'à des processus sociaux, un problème d'une portée incalculable. En faisant découler le conflit pulsionnel du heurt brutal entre les besoins primitifs (faim, pulsion génitale, etc.) et les conditions d'existence (économie, influences naturelles, techniques), nous ne tenons pas seulement compte du rôle prépondérant de l'être social, mais nous comprenons en même temps le problème du rapport entre conditions de vie socio-économiques et formation de la structure caractérielle de l'homme, et nous saisissons le rôle à la fois conservateur et progressiste du processus caractérologique d'une société. C'est à l'examen des éléments de base de ce problème qu'est consacrée la dernière partie de notre ouvrage.

Auparavant, nous devrons nous pencher avec attention sur le rôle de la structure caractérielle dans l'histoire de la satisfaction des besoins.

2) SATISFACTION DES BESOINS ET RÉALITÉ SOCIALE.

Engels a soupçonné de bonne heure l'importance de la sexualité pour l'édification et le développement de la société humaine. Si ses concepts en cette matière n'ont pu s'imposer, cela est dû au fait que sa définition de la sexualité ne tenait pas compte de la fonction de la satisfaction génitale et se limitait à la fonction de génération ; il est vrai aussi que la science de son temps ignorait le processus du *refoulement* sexuel et ses dessous sociaux. Engels, qui s'est efforcé d'intégrer la sexualité comme facteur générateur d'histoire dans sa conception matérialiste de l'histoire, dit dans l'avant-propos de son *Ursprung der Familie* :

« Selon la conception matérialiste, le facteur déterminant de l'histoire est en dernière analyse la production et la reproduction de la vie immédiate. Or, celle-ci est, de par sa nature, double. Elle comprend d'une part la production de la nourriture, d'articles alimentaires et vestimentaires, d'habitations et de l'outillage nécessaire à leur fabrication ; de l'autre la génération des hommes en tant que telle, la perpétuation de l'espèce. Les institutions sociales présidant à l'existence des hommes d'une certaine époque historique et d'un certain pays sont déterminées par les deux sortes de production : par l'évolution du travail et celle de la famille » (*loc. cit.*, p. VIII).

Voilà une conception qui nécessite quelques corrections. Les hommes établissent entre eux des rapports réciproques en vue de satisfaire les deux besoins physiologiques fondamentaux de leur nature, *le besoin de se nourrir* et le *besoin sexuel*. Les écrits économiques d'auteurs de toutes tendances ont traité par le détail la manière dont la société s'attelle à la satisfaction des besoins vitaux de l'homme. Comme le besoin de se nourrir n'est pas exposé à des modifications comme la pulsion sexuelle, comme il ne peut être que bien ou mal satisfait, il ne joue pas le même rôle dans la formation de la structure caractérielle que la pulsion sexuelle.

En passant en revue les besoins que la production doit satisfaire, Marx distingue dans *Le Capital* entre ceux qui naissent de l' « estomac » et ceux qui naissent de l'« imagination ». Or, la science psychanalytique a prouvé que ce que Marx appelle les « besoins de l'imagination » ne sont que les transpositions et les dérivés évolutifs des pulsions sexuelles sujettes à des transformations.

Celles-ci entrent dans l'histoire des hommes et de la société comme des « facteurs *subjectifs* » [1] ; loin de se présenter comme un besoin de procréation, elles sont ressenties comme le besoin d'apaiser des tensions sexuelles

[1] [1934] Par « facteur subjectif », la psychologie politique entend de nos jours essentiellement la structure psychique moyenne des hommes d'une société concrète. Cette structure est déterminée par les énergies libidinales qui la suscitent.

nées de fonctions énergétiques orgonotiques et bio-énergétiques, comme *le besoin de satisfaction sexuelle.* La génération de descendants, qu'Engels oppose dans son ouvrage *Der Ursprung der Familie* à la production de denrées alimentaires, s'opère objectivement et non subjectivement comme la production de nourriture afin de satisfaire le besoin de se nourrir. Elle n'est donc pas le pendant de la production de denrées alimentaires. En tant que fonction, elle n'apparaît que très tard, à savoir après la puberté, tandis que le vrai pendant du besoin de se nourrir, la fonction de la satisfaction sexuelle, débute à la naissance, en même temps que la pulsion alimentaire. C'est seulement dans cette acception subjective, comme le besoin de l'apaisement d'une tension, apaisement ressenti comme une satisfaction sexuelle avec toutes ses variations sublimées (esprit d'invention, curiosité technique, recherche scientifique), que nous pouvons introduire la sexualité comme la faim dans l'histoire en tant que facteur agissant.

De même que la pulsion alimentaire se manifeste subjectivement comme faim et objectivement comme « tendance » au maintien de l'individu, de même la pulsion sexuelle se présente subjectivement comme besoin de détente sexuelle et objectivement comme « tendance » au maintien de l'espèce. Ces « tendances objectives » ne sont pas des données concrètes mais uniquement des vues de l'esprit. En réalité, il n'y a pas plus de « tendance » au maintien de l'espèce qu'il n'y a de « tendance » au maintien de l'individu. Les deux modalités de maintien sont des fonctions pour l'explication desquelles on fait appel à des « tendances objectives », tandis qu'elles sont assurées en fait par des dispositifs bien déterminés du mécanisme bio-énergétique. La tension stomacale qui se manifeste au plan psychique comme faim, pousse (« pulsion ») à manger et maintient ainsi la vie de l'individu ; la tension de l'organisme et plus spécialement dans

les organes génitaux, qui, au plan psychique, se présente comme le « désir » (désir de satisfaction, désir de plaisir), pousse à l'activité sexuelle dans l'étreinte génitale et maintient ainsi l'espèce. De la sorte, la fiction d'une « tendance objective » perd sa raison d'être. L'individu ne songe ni dans le cas de la faim, ni dans celui de la satisfaction génitale, au maintien de sa personne ou de son espèce. C'est ce qui nous amène à poser les questions suivantes :

1) Comment le processus d'apaisement de la faim et de la sexualité se déroule-t-il naturellement? (physiologie alimentaire, physiologie sexuelle, psychologie sexuelle).

2) Quelle est la structure de la société? Assure-t-elle oui ou non la satisfaction de ses besoins fondamentaux, que fait-elle pour les promouvoir ou pour les inhiber?

3) Si la société, au lieu de favoriser ces besoins, s'applique à les inhiber, pour quelles raisons le fait-elle, dans l'intérêt de quelle classe et de quelle couche sociale? (économie politique et sociologique).

De même que nous parlons d'une économie de l'alimentation, de la manière dont la société pourvoit à la satisfaction de la pulsion alimentaire de tous ses membres, de même y a-t-il lieu de parler *de « l'économie sexuelle », de la manière dont la société règle, favorise ou inhibe la satisfaction du besoin sexuel.* Il y a un métabolisme ordonné ou désordonné (utilisation des aliments par l'organisme) ; *il y a aussi un métabolisme sexuel ordonné ou désordonné des individus.* Celui-ci dépend essentiellement de l'attitude de la société et de ses institutions face à cette satisfaction.

Par conséquent, il nous faut distinguer entre l'économie sexuelle de l'individu et l'économie sexuelle telle que la société la règle. La première dépend de la constitution variable des individus, mais aussi et en premier lieu de l'économie sexuelle de la société. Sur le plan clinique, nous établirons la distinction entre l'économie sexuelle

ordonnée et désordonnée en fonction de la compensation des tensions qui caractérise le mécanisme psychique de l'individu moyen ; nous tiendrons compte aussi des tentatives faites par ces mécanismes pour obtenir l'équilibre des différentes tensions. J'ai essayé dans une autre étude de dresser la liste de ces caractéristiques (1) : la satisfaction génitale, pour autant qu'elle représente la puissance orgastique, et la créativité non inhibée (sublimation), caractérisent l'économie sexuelle ordonnée ; l'économie sexuelle désordonnée se signale par des satisfactions de substitution, des symptômes névrotiques et une attitude crispée dans l'accomplissement de sa tâche (activité régie par les formations réactionnelles).

L'organisation de la vie sociale détermine la quantité et la qualité de l'équilibre des tensions des mécanismes psychiques. Si la société n'offre pas les occasions nécessaires à la satisfaction génitale et à la sublimation, si le mécanisme psychique a été déformé par des influences pédagogiques au point d'être incapable de profiter des possibilités offertes, si la détresse et les frustrations apportent trop d'excitations déplaisantes, le mécanisme psychique a recours à des mécanismes de substitution visant à déclencher à tout prix la détente. Il s'ensuit une série de névroses, de perversions, de modifications caractérielles pathologiques, d'attitudes sexuelles asociales et — *last but not least* — de troubles de la vie du travail.

Face à de nombreuses conceptions économistes du processus social qui identifient la catégorie de la « base sociale » à la technique et à la nature, c'est-à-dire aux seules conditions matérielles de l'existence et qui rangent les besoins dans la « superstructure de la société », nous affirmons

(1) « Der genitale und der neurotische Charakter » (*Intern. Zeitschrift für Psychoanalyse*, 1929). Cf. aussi *The Function of the Orgasm*) (2e édition, 1948) et *Character Analysis* (Orgone Institute Press, 3e éd., 1949). Traduc. franç. *La fonction de l'orgasme* (L'Arche) et *L'analyse caractérielle* (Payot).

avec beaucoup d'insistance qu'une telle conception relève de l'économisme le plus sordide, qui n'a rien à voir avec le marxisme. Me référant à une étude sur l'idéologie du fascisme, je me vois obligé de rappeler à mes lecteurs que Marx considère les besoins fondamentaux comme faisant partie de la « base ». Il est vrai que les besoins subissent de nombreux changements et se forment sous l'impulsion des progrès de la production ; mais cela ne modifie en rien le fait capital que les besoins fondamentaux existant depuis toujours aussi bien que les besoins créés, sont, en tant que « facteurs subjectifs de l'histoire », des éléments de base secondaires. Marx écrit dans la *Deutsche Ideologie* (1re partie) : « Les préalables par lesquels nous commençons ne sont ni arbitraires, ni dogmatiques; ce sont de vrais préalables à partir desquels seule l'imagination peut abstraire. *Ce sont les individus réels, leur action, leurs conditions de vie matérielles, celles qu'ils ont trouvées à l'origine et celles qu'ils ont produites par leur action.* » Le besoin sexuel est donc un élément de la « base », même s'il se trouve modifié par le processus social, puisqu'il constitue une part importante de l' « individu réel » déterminant de manière décisive ses « actions ». La psychologie et la physiologie des pulsions explorent donc des éléments de base dans leurs rapports réciproques avec d'autres éléments de base et l'idéologie sociale dans *l'individu isolé inséré dans le cadre social* (vergesellschaftet). Écarter le besoin sexuel (comme sujet et objet de l'histoire) de la sociologie serait aussi insensé que d'en écarter les besoins alimentaires, vestimentaires ou d'habitat. Si l'on considère en outre que la force productive, la « capacité de travail », est essentiellement de l'énergie sexuelle transformée, point n'est besoin d'étayer par d'autres arguments l'importance de l'économie sexuelle.

La tâche qui nous attend consiste à élaborer une caractérologie et une théorie de l'économie du travail fondée sur l'économie sexuelle et à assigner des objectifs précis à

la pédagogie, tâche qui ne pourra être accomplie que par une société soucieuse de satisfaire d'une manière ordonnée les besoins de tous ses membres.

Comme la détresse sexuelle est une conséquence de la réglementation imposée à la vie génitale, nous la rencontrons dans toutes les sociétés dans lesquelles l'objectif du mariage monogame imposé détermine la vie sexuelle. Le rapport entre répression sexuelle et intérêts sociaux immédiats de la population (nourriture, habitat, besoins culturels) s'établit de la manière suivante : alors que la détresse économique ne touche qu'une petite partie de la société, la détresse sexuelle est un phénomène propre à toutes les couches, mais la détresse sexuelle ne revêt pas les mêmes formes dans la classe économiquement déshéritée que chez les possédants. La faim et la pénurie de logements n'aggravent pas seulement la misère sexuelle des dépossédés, mais elles les empêchent — sans parler de la législation féroce en matière sexuelle — d'y apporter des remèdes dont disposent en abondance les possédants. Si nous nous posons la question de savoir pourquoi la société autoritaire règle le problème de la satisfaction des besoins sexuels de telle manière et non pas autrement (une question analogue pourrait être posée au sujet de la satisfaction de la pulsion alimentaire), pourquoi elle lui assigne par exemple la forme du mariage monogame imposé, pourquoi elle la réprime complètement dans certains cas, comme par exemple chez les enfants et les adolescents, nous découvrons toujours certains intérêts socio-économiques de cette société. Nous constatons alors que seule une société fondée sur la domination d'hommes cuirassés trouve son intérêt à réprimer la sexualité en vue de maintenir deux de ses institutions essentielles, le mariage monogame permanent imposé et la famille patriarcale. La détresse sexuelle, les névroses, les perversions, les meurtres sadiques qui accompagnent la répression sexuelle sont les sous-produits non expressément voulus par l'ordre autoritaire mais impossibles à éviter.

Les troubles psychiques ainsi déclenchés sont la manifestation d'une économie sexuelle perturbée (1).

Il va sans dire qu'il était impossible de concevoir l'histoire de l'économie sexuelle tant qu'on ignorait le dynamisme des psychopathies, de la formation caractérielle névrotique et leurs rapports avec la sexualité. Il a fallu d'abord réaliser des découvertes cliniques dans le domaine de l'économie sexuelle ; ces découvertes ont pu fleurir sur le terrain de l'ordre sexuel patriarcal-autoritaire qui a suscité, avec les névroses, des méthodes visant à les explorer et à les traiter.

Cet ordre sexuel n'a pas existé depuis l'origine, il s'est développé à partir d'autres formes orientées en fonction des phases précoces de l'évolution sociale. S'il est vrai que l'économie sexuelle de chaque époque a toujours exercé une grande influence sur l'évolution de la société et plus spécialement sur sa production intellectuelle, elle n'en était pas moins l'aboutissement d'un ordre social déterminé de la production et de la distribution des denrées alimentaires.

L'histoire de l'humanité est marquée par le fait qu'en corrélation avec les intérêts économiques de la société, l'ordre sexuel *positif*, c'est-à-dire l'ordre conforme aux exigences de l'économie sexuelle, s'est transformé à un moment donné en un ordre *anti-sexuel* et répressif, contraire à un mode de vie conforme aux exigences de l'économie sexuelle. Cet événement historique a été rendu possible par la transformation de la société matriarcale en société patriarcale, de la société proto-démocratique du travail en une société considérant le travail comme une marchan-

(1) Cf. aussi *La fonction de l'orgasme*, op. cit.; « Die seelischen Leiden als soziales Problem » (*Der sozialistische Arzt*, 1931), ainsi que « Die Sexualnot der werktätigen Massen und die Schwierigkeiten der sexuellen Beratung » (dans : « Sexualnot und Sexualreform », Verhandlungen des IV. Kongresses der Weltliga für Sexualreform in Wien, 1930); de même : *L'analyse Caractérielle*, op. cit.

dise. La société à l'état de nature ignorait la répression sexuelle, comme l'ignore toute organisation naturelle d'êtres vivants. Ce fut le patriarcat naissant avec son cortège d'enfants cuirassés qui créa les intérêts économiques qui depuis lors ont fourni la base de la morale anti-sexuelle et de l'économie sexuelle perturbée qui en est le corollaire. La morale anti-sexuelle puise sa raison d'être et ses contradictions dans les phases sans cesse renouvelées de la dépendance humaine. Elle finit par s'intégrer dans la société autoritaire en tant que facteur nettement réactionnaire et devient l'une des pierres d'angle de l'Église ; la morale anti-sexuelle installe les couches opprimées de la société dans la dépendance des grands entrepreneurs et de l'État et dote — en influençant l'éducation dans la famille et hors de la famille, ainsi que toute la recherche sexologique — les individus nivelés dans la masse depuis leur plus tendre enfance, de structures psychiques les prédisposant à travailler pour les intérêts des classes dominantes. L'intérêt que nous lui portons ne relève donc pas d'un académisme théorique, mais vise en premier lieu à des applications pratiques en vue de la restructuration des masses au sein desquelles elle joue le rôle d'un facteur d'inhibition. Car la famille patriarcale devient par la pratique de la répression sexuelle, dont elle a besoin pour se reproduire elle-même sur le plan idéologique, la fabrique d'idéologies la plus importante, le premier soutien de la société réactionnaire, de la hiérarchie de l'État, de l'Église et de l'entreprise. Pour cette raison même, tous les philosophes sociologues, tous les sexologues et historiens de la culture réactionnaires la considèrent et la défendent comme *le fondement par excellence* de l'État, ce qui contribue à obscurcir son rôle réactionnaire.

La désagrégation de la famille autoritaire s'opère de nos jours d'une manière essentiellement inconsciente, mais elle constitue un des symptômes de la transformation de notre organisation sociale. La mise en œuvre active et la promo-

tion de ce processus objectif de désagrégation ne sera possible que lorsqu'on aura reconnu le rôle sociologique de la répression sexuelle, du refoulement sexuel affectant tous les individus, lorsqu'on en aura fait une méthode prophylactique et pédagogique, l'objectif final étant d'empêcher la formation de la cuirasse humaine depuis la naissance.

Quand l'ordre imposé à notre vie sexuelle se sera évanoui, les slogans tels que « liberté sexuelle », « la sexualité est l'affaire de chacun », etc. ne suffiront pas à nous faire comprendre la nouvelle autorégulation de la vie sexuelle, autorégulation indépendante de l'emprise de notre volonté, et à la soumettre à notre direction consciente. Le chaos se produit toujours quand une société ne saisit pas le processus historique auquel elle est soumise, ce qui l'empêche en même temps de le diriger.

Qu'est-ce qui succédera à la réglementation imposée à notre vie sexuelle? Le bourgeois effrayé pousse un cri d'alarme : ce sera le chaos sexuel! Or, l'histoire de l'économie sexuelle enseigne que la régulation imposée, qui, régnant en maître jusqu'ici, a fait faillite partout et a partout installé le chaos, cédera la place à une autre régulation, exempte celle-là de tout moralisme négatif, dont la conséquence sera une autorégulation authentique de la vie génitale, conforme aux exigences de l'*économie sexuelle, positive* et entièrement tournée vers la joie de vivre.

Récapitulons nos connaissances des lois de l'économie sexuelle telles qu'elles ressortent de nos recherches cliniques et sociologiques sur le heurt entre besoin pulsionnel et processus social :

1) La régulation imposée de la vie sexuelle s'appuie sur les inhibitions sexuelles dont elle assure l'ancrage dans l'individu depuis sa plus tendre enfance. Ces inhibitions produisent une contradiction irrémédiable, en conditionnant d'un côté par le refoulement sexuel une stase sexuelle, dont l'effet sera une augmentation des besoins sexuels et la création de pulsion « secondaires » cruelles et

perverses qui *devront* être refrénées, en modifiant de l'autre côté les structures de la personne dans le sens d'une diminution et même de la suppression complète de sa capacité de satisfaction. Cette contradiction, qui produit un écart irrémédiable entre tension provoquée par les besoins et capacité de satisfaction, aboutit à des réactions de compensation énergétique qui se manifestent par des maladies sexuelles, des névroses, des perversions et des attitudes sexuelles asociales.

2) La suppression de ces contradictions présuppose dans chaque individu la suppression des inhibitions sexuelles imposées. Celles-ci céderont la place à l'*autorégulation sexuelle conforme aux exigences de l'économie sexuelle* ; cette autorégulation de la vie sexuelle par la satisfaction sexuelle rendra superflue toute régulation imposée. L'individu y accédera par la suppression de la cuirasse et la restauration de la *puissance orgastique.* L'exercice d'une vie sexuelle conforme aux exigences de l'économie sexuelle coupe, du fait qu'elle satisfait les besoins primaires, la source d'énergie des pulsions « secondaires » asociales et pathologiques.

3) La satisfaction sexuelle ne s'oppose en aucune façon à la sublimation des énergies sexuelles pulsionnelles dans l'activité créatrice (Arbeitsleistung) ; bien au contraire, la seconde est impossible sans la première. Le rapport entre satisfaction sexuelle et sublimation n'est pas mécanique (« plus on réprime la sexualité, plus on favorise l'activité sociale »), mais fonctionnel : l'énergie sexuelle peut être sublimée jusqu'à un certain degré ; si la diversion est trop grande, l'effet obtenu est contraire : au lieu de favoriser la sublimation, on perturbe l'activité créatrice.

4) Il existe des civilisations évoluées qui ignorent le refoulement de la sexualité et plus spécialement de la génitalité : elles sont au contraire pro-sexuelles et favorables à l'épanouissement de la vie sexuelle de leurs membres. Le refoulement sexuel n'est nullement la condition du

développement culturel et de l'ordre social tout court.

5) La régulation moraliste imposée à la vie sexuelle et le refoulement sexuel qui en est le corollaire, débutent par la stratification sociale. Le mariage imposé et la famille sont censés protéger le refoulement sexuel : c'est en vue de ces deux institutions qu'on a proclamé la nécessité de la chasteté préconjugale et extra-conjugale.

6) Quand l'organisation sociale est pro-sexuelle et marquée par une attitude positive face à la vie, les névroses, perversions, manifestations sexuelles asociales, troubles névrotiques de l'activité créatrice n'atteignent jamais un niveau inquiétant sur le plan social (ce serait là la preuve ethnologique que les névroses sont l'aboutissement d'une économie sexuelle perturbée).

7) La satisfaction génitale accordée par la société à ses membres depuis leur plus tendre enfance a pour résultat la sociabilité sexuelle automatique, pour peu qu'on ait extirpé toute morale sexuelle négative et assuré l'éducation pro-sexuelle des enfants.

8) La morale anti-sexuelle, fruit du mariage imposé et de la famille autoritaire, aboutit au plan social à une situation contraire à celle qu'elle prétend promouvoir : elle suscite des névroses, des perversions et des attitudes sexuelles asociales.

9) Une attitude pro-sexuelle et l'autorégulation de la sexualité conforme aux exigences de l'économie sexuelle caractérisent la société primitive du clan ; le développement de la famille patriarcale aboutit à la régulation moraliste, entraînant la répression de la sexualité infantile et juvénile.

10) L'évolution du XX^e siècle supprime peu à peu la régulation imposée à la vie sexuelle et réinstalle à sa place, à un niveau plus élevé et dominé par la conscience des certitudes dispensées par l'économie sexuelle, l'autorégulation et la promotion de la vie sexuelle. Cette évolution prépare la voie à la suppression des maladies psychiques

et de la sexualité asociale et permettra l'épanouissement intellectuel par la libération de l'énergie vitale emprisonnée jusqu'ici dans une lourde cuirasse.

3) PRODUCTION ET REPRODUCTION DE LA MORALE SEXUELLE.

En faisant découler les éléments de base de la morale sexuelle des Trobriandais des intérêts du chef de clan et de sa famille, nous avons pu retracer directement la genèse d'idéologies sexuelles. Reste à établir si ce mode de génération de la morale sociale a une validité universelle ou s'il se limite à quelques éléments déterminés. Résumons brièvement le processus de formation de l'idéologie sexuelle.

Jusqu'à l'apparition d'intérêts économiques, la vie sexuelle est dominée par les lois de la régulation naturelle qui, elle, est régie par le principe de plaisir et de déplaisir. Ces lois se concrétisent souvent sous formes d'usages et de coutumes sociales, dont les *ulatile* et les *katuyausi* nous fournissent un exemple ; elles ne visent jamais à entraver la satisfaction sexuelle mais au contraire à la favoriser. La première ébauche d'une morale anti-sexuelle se présente sous les apparences d'une exigence formulée par un groupe détenant, au sein de la société, une puissance économique et politique qu'il entend assurer et augmenter face aux autres membres de la société. L'exigence du profiteur devient donc la morale du prestataire. La *sphère de production* de la morale appartient donc au groupe des puissants.

Or, une exigence formulée une fois pour toutes ou une législation ne sont pas suffisantes pour maintenir une morale imposée. Le rétrécissement continuel de la satisfaction des besoins par la contrainte extérieure aurait pour conséquence la nécessité de formuler et d'imposer sans cesse

la morale nouvelle ; elle se heurterait en effet dans chaque individu adulte de la société à des résistances et serait incapable de se maintenir à la longue. Elle tend donc à un ancrage plus profond en vue de remplir sa finalité sociale ; son influence doit se faire sentir pendant la prime enfance tant que les défenses du Moi sont faibles ; née de l'exigence extérieure d'un groupe, elle doit se transformer en une morale nouvelle acceptée par tous les membres de la société. Comment ce changement s'opère-t-il ? Par la modification de la structure caractérielle des individus nivelés dans la masse, modification se produisant dans la sphère sexuelle grâce à la peur de la punition sexuelle. La peur d'être puni pour des transgressions sexuelles ne peut réprimer à la longue l'impulsion sexuelle que si elle est soustraite à la conscience, c'est-à-dire refoulée, si elle réussit à mobiliser contre l'impulsion sexuelle des forces antagonistes et à les ancrer au plus profond de la personne. Ainsi, le conflit qui opposait à l'origine le Moi sexuel à un monde extérieur hostile se transforme en un conflit entre un Moi en proie à la peur de la punition et un Moi tendant consciemment à la satisfaction sexuelle, pour aboutir en fin de compte à un état (passagèrement) stable d'un Moi moral qui étouffe en permanence la pulsion sexuelle refoulée. Le Moi naguère tourné vers le plaisir a glissé au refus de la sexualité, au moralisme : *la morale sociale s'est reproduite dans l'individu.* Comme ce processus s'applique à tous les individus soumis à la même situation sociale anti-sexuelle, comme les individus ainsi modifiés agissent sur leurs descendants d'une manière consciente non pas en fonction de leurs attitudes refoulées mais de leurs attitudes morales, comme la situation sociale se maintient et reproduit sans arrêt les exigences des couches dominantes, si bien que la pression sociale extérieure continue d'agir dans le même sens, le refus de la sexualité, le refoulement, et le caractère cuirassé, jouissent d'une triple protection qui accentue pour autant la répression sociale de la vie.

Il s'agit donc de ne pas confondre *production* et *reproduction* de la morale imposée ; la première se manifeste comme « exigence culturelle », la seconde comme morale individuelle de tous les membres de la société, ou, pour parler d'une manière concrète, comme cuirasse. Dès lors, tous les individus sont *cuirassés*, c'est-à-dire rigides dans la perspective bio-énergétique, sujets à la peur du plaisir, qui, de son côté, aboutit à l'impuissance orgastique. Le rapport entre la base sociale et la superstructure idéologique n'est donc pas direct, la formation de l'idéologie s'opère par une série de chaînons intermédiaires que nous allons résumer d'une manière quelque peu schématique :

1) Évolution déterminée de la société et des rapports sociaux réciproques.

2) Intérêts déterminés d'un groupe social ou d'une classe.

3) Exigences morales conformes à ces intérêts formulées à l'encontre des membres de la société.

4) Effet de ces exigences sur les besoins des individus nivelés dans la masse, limitation de la satisfaction des besoins, génération de peur sociale, etc.

5) Ancrage des exigences morales du groupe dans les individus nivelés dans la masse, par la transformation de leurs besoins, par la modification de leurs structures caractérielles conformément à la morale nouvelle : reproduction continuelle des exigences par intériorisation.

6) Acceptation intérieure de la morale imposée par les individus nivelés dans la masse : formation de la cuirasse caractérielle, de l'idéologie individuelle qui se transforme par l'addition des individus nivelés dans la masse en morale sociale imposée (reproduite).

Cette morale sociale ancrée dans tous les individus et se reproduisant sans cesse réagit sur la base socio-économique dans un sens conservateur : l'exploité approuve lui-même l'ordre économique garantissant son exploitation ; la victime de la répression sexuelle approuve elle-même ou

supporte passivement l'ordre sexuel qui limite sa satisfaction bio-énergétique et la rend malade et elle se dresse par un mouvement affectif contre une évolution lui promettant la satisfaction de ses besoins. Ainsi, la morale imposée parvient à ses fins socio-économiques par le moyen de la cuirasse.

Considérons pour illustrer ces faits un exemple très actuel : la société réactionnaire défend le refoulement sexuel par tous les moyens à sa disposition. Elle refuse, parce qu'elle s'oppose à toute vie, la suppression des législations interdisant l'avortement, bien que ces législations ne remplissent plus, depuis longtemps, leur but consistant à créer une armée de réserve industrielle. Elle combat la propagande en faveur de la contraception et limite la fonction de la sexualité à la procréation ; elle se dresse violemment contre toute réforme du mariage. Elle réprime comme naguère la sexualité juvénile. Elle ne parvient pas à supprimer la prostitution et les maladies vénériennes parce qu'elle tient pour bien plus importante l' « honorabilité » des femmes et des jeunes filles.

C'est que le refoulement sexuel social et la cuirasse caractérielle sont des facteurs réactionnaires extrêmement efficaces : impossible de renoncer à leur effet retardateur dans la société autoritaire, car :

1) ils soutiennent puissamment les institutions réactionnaires de tous genres grâce à l'angoisse sexuelle et au sentiment de culpabilité sexuelle, ancrés profondément dans les masses exploitées ;

2) ils soutiennent l'ordre familial et matrimonial imposé qui, pour se maintenir, a besoin de l'atrophie sexuelle ;

3) ils asservissent les enfants aux parents, les adultes à l'autorité étatique, en inculquant aux individus nivelés dans la masse la crainte de l'autorité ;

4) ils paralysent la puissance intellectuelle et critique, ainsi que l'esprit d'initiative des individus opprimés, car le refoulement sexuel consomme beaucoup de bio-énergie

qui se manifesterait autrement, au plan intellectuel et émotionnel, d'une manière rationnelle ;

5) ils atrophient chez beaucoup d'individus la motilité bio-énergétique et empêchent l'individu ainsi inhibé et paralysé de se révolter contre l'iniquité sociale.

Tout cela n'est pas autre chose que *l'ancrage idéologique du système dominant autoritaire dans les structures caractérielles des individus nivelés dans la masse* et visant à réprimer toute vie. C'est là la signification sociologique de la répression sexuelle dans la société dominée par des groupes de puissance politique. Il ne faut pas beaucoup d'instruction mais seulement un peu de courage intellectuel pour reconnaître que les puissances coloniales n'ont pas apporté aux peuples primitifs la foi chrétienne, les vêtements et la « morale » par un souci de civilisation, mais pour inculquer à chaque individu l'esprit servile, sans oublier de l'affaiblir et l'asservir par l'alcool. Cet ancrage de la mentalité d'esclave dans les structures caractérielles des hommes primitifs, qui permet de faire l'économie de surveillants et de matraques, s'opère le mieux par l'asservissement de l'énergie qui jaillit de la génitalité satisfaite.

Puisqu'il a été possible de découvrir la signification sociologique du refoulement sexuel, il ne peut être difficile de déceler aussi les contradictions qu'il engendre et qui finiront par l'abolir. Car si le refoulement sexuel consolide toute forme de domination autoritaire, il n'en est pas moins vrai qu'il sape aussi ses fondements par la détresse sexuelle qu'il engendre nécessairement. S'il asservit la jeunesse à la volonté des adultes, il prépare aussi sa rébellion sexuelle. Les contradictions de la répression sexuelle cherchent à se résoudre dans la crise sexuelle qui secoue de plus en plus la société autoritaire depuis le début du siècle. Son intensité est soumise à des fluctuations qui correspondent aux fluctuations des crises économiques, dont elle est directement tributaire. La dégradation de la société matérielle des masses ne provoque pas seulement la dislocation des

chaînes familiales et conjugales imposées à la sexualité, elle précise aussi avec la rébellion de la pulsion alimentaire l'acuité des besoins sexuels. C'est là l'explication fort simple de la thèse de la « décadence de la morale » en temps de crise. Il est significatif que les autorités réactionnaires renforcent pendant les crises économiques la pression réactionnaire sur la sexualité des masses, sans reculer devant les mesures de terreur sanglante. L'encyclique du pape sur le mariage chrétien à la fin de l'année 1930 s'inscrit dans le contexte de la rébellion matérielle et sexuelle. La même remarque s'applique à l'action brutale de mai 1931 dans l'État tchécoslovaque contre les associations d'éclaireurs à qui le Procureur de l'État avait interdit de s'installer sous une tente sans certificat de mariage, action qui s'est soldée par de nombreux blessés. C'est là que la réaction sexuelle a révélé brutalement sa vraie nature.

La répression sexuelle sociale sape donc ses propres fondements en suscitant un écart sans cesse plus marqué entre le besoin d'apaisement de la tension sexuelle d'une part et les possibilités extérieures et intérieures d'y parvenir de l'autre. Des phénomènes sociaux tels que la « délinquance juvénile » sont l'expression directe de la crise sexuelle. Très souvent, le terme de « délit » ne recouvre que l'étreinte accomplie avant l'acte génital autorisé par la loi.

Il ne saurait faire de doute que l'humanité tout entière est entrée depuis le début du xx^{e} siècle dans une phase absolument nouvelle de bouleversements sociaux. La vie a commencé à se révolter contre tous les modes de répression. Les masses humaines, encore inconscientes de la nature et de la finalité de ces bouleversements, fourvoyées par la sottise de politiciens ignorants et bornés, dépourvues de guides et vouées au chaos, sont montées sur la scène sociale pour faire valoir leur droit à une *vie heureuse*. Des systèmes politiques surannés et fatigués pourront peut-être pendant quelque temps encore abuser des aspirations

authentiques des hommes et les tromper. Mais aucun doute n'est plus possible : la *révolution sexuelle progresse* et aucune puissance du monde n'arrêtera sa course. Il lui faut simplement une direction rationnelle pour lui permettre d'atteindre son but.

APPENDICE

ROHEIM ET SA « PSYCHANALYSE DES CULTURES PRIMITIVES »

1) LA MÉTHODE ROHEIMIENNE DE RECHERCHE ETHNOLOGIQUE.

Au printemps 1929 l'ethnologue et psychanalyste hongrois Roheim entreprit avec l'aide de la princesse Marie Bonaparte une expédition en Australie et en Nouvelle-Guinée. Le résultat de cette expédition de plusieurs années vient d'être publié dans un rapport provisoire comprenant quelques centaines de pages (1). Pour bien saisir le sens des conclusions de cette exploration, pour autant qu'elles ne font pas simplement état d'observations mais visent à échafauder une théorie, il faut se familiariser avec les éléments de la méthode employée par Roheim en vue de donner — comme il le disait lui-même — « une base solide » à l'ethnologie psychanalytique.

En entreprenant son expédition, Roheim se proposait, selon ses propres déclarations, de réfuter les théories qui nient, en s'appuyant sur les organisations matriarcales, la portée universelle du « complexe d'Œdipe ». Roheim veut donc prouver la validité universelle de ce complexe, c'est-à-dire son caractère *biologique*. C'est là la source primaire de ses erreurs. Il se dresse contre Malinowski (2)

(1) ROHEIM, « Die Psychoanalyse primitiver Kulturen », *Imago*, 1932, H. 3/4.

(2) Professeur d'ethnologie à la « School of Economics » (Londres).

qui, sur la base de l'exploration d'une société matriarcale, soutient que le conflit entre enfants et parents tel que Freud l'a étudié dans la société *patriarcale* affecte une structure tout à fait différente dans une société *matriarcale*.

La question de savoir si les conflits infantiles ayant pour objet non plus le père mais le frère de la sœur chargé de l'éducation méritent encore la désignation de « complexe d'Œdipe », ou s'il faut parler d'un « complexe d'Œdipe d'un genre particulier », est de peu d'importance. Mais Roheim s'est embarqué avec l'intention de prouver que le complexe d'Œdipe tel que Freud l'a découvert en Europe est une donnée biologique universelle. Partant des observations de Malinowski, j'ai moi-même contesté la nature *biologique* du conflit entre enfants et parents tel que nous le connaissons.

Or, Roheim essaie d'explorer la culture des primitifs à l'aide de la technique d'*interprétation* psychanalytique en identifiant la société, sa culture et sa civilisation à un individu. On objectera d'emblée que l'exploration d'une organisation sociale par la méthode d'*interprétation* psychanalytique est impraticable, car *la société n'a pas de pulsions, d'inconscient, de surmoi, de vie psychologique.* Elle naît des *rapports sociaux entre hommes* disposant d'un mécanisme psychique d'une structure déterminée. Seule cette structure caractérielle de l'homme peut être explorée par la psychanalyse ; dans la mesure même où les résultats de cette exploration concernent un état de fait typique, c'est-à-dire relevant de la psychologie de masse, ils expliquent aussi la structure de l'idéologie sociale en question.

Il est vrai que les hommes forment la société et créent les contenus sociaux de la vie, mais ils les créent seulement sous certaines conditions extérieures (d'ordre économique, climatique, géographique) ; l'expression de leur volonté est donc soumise à certaines limitations ; de plus, les rapports sociaux réciproques ainsi créés par eux accèdent à l'autonomie sous forme d'un système de légalité *sociolo-*

gique auquel les hommes finissent par se plier. La sociologie est essentiellement la science des lois de la vie sociale qui, indépendantes de l'homme, le dominent sous l'effet d'une évolution à double entrée, dont la nature est extra-psychique et bio-sociologique. On qualifie de « psychologiste » un savant qui oublierait ces lois pour porter son attention exclusivement sur les forces psychiques ; quand on ne tient pas compte, d'autre part, en s'inspirant de l'exemple des dictateurs russes, des structures psychiques de l'homme, on verse nécessairement dans l'économisme et dans le sociologisme mystique.

Roheim ne songe pas à nier la fonction fondamentale des lois bio-sociologiques ; mais sa technique d'interprétation est tellement primitive, ressemble à tel point à l' « art » des francs-tireurs de la psychanalyse, qu'on doit lui dénier aussi le titre de « psychanalyste ».

« De même que l'analyste peut reconstituer, au cours de son analyse thérapeutique, par l'interprétation du transfert, l'organisation libidinale infantile telle qu'elle était à l'origine, de même l'ethnologue analyste peut reconnaître par les rêves de transfert (des primitifs) la nature de l'organisation libidinale et le caractère d'un peuple », lisons-nous aux pages 308-309. Une première rectification s'impose : l'analyste ne reconstruit pas, comme le fait Roheim, l'organisation libidinale infantile par l'interprétation, mais l'interprétation rassemble seulement le matériel inconscient produit par l'analysé et lui prête le langage de la conscience. Sans matériel inconscient, il n'y a pas d'interprétation. Tout le reste relève de l'analyse fantaisiste. Pour reconstituer l'histoire précoce infantile, la reproduction de l'enfance par le souvenir et l'action sont indispensables. Roheim analyse les rêves de « l'indigène X et par là même la société humaine à laquelle appartient X » (p. 317). Supposons un instant qu'il soit admissible de déduire la structure de la société de la structure des rêves, au lieu de faire découler la structure des rêves de celle de la société qui

détermine la structure pulsionnelle de l'individu ; pour y parvenir, il faudrait recourir en premier lieu à l'association libre ; mais l'indigène en est incapable, alors que Roheim croit pouvoir puiser dans ses rêves, en contradiction avec le sociologue, la possibilité « de découvrir la formule du désir inconscient qui détermine toute structure sociale, de même qu'à la base de tout rêve et de toute névrose se trouve un tel système de désirs inconscients » (p. 320). « Or il est impossible de décider un primitif à une association libre, on ne peut qu'attendre qu'il le fasse involontairement. » Il n'y a pas lieu de remercier Roheim du mauvais service qu'il rend à la psychanalyse par sa « méthode d'exploration des cultures ». Nous nous livrons à un dur labeur pour amener nos patients à une association libre en vue de reconstituer leur enfance, tandis que Roheim explorait une culture tout entière en analysant *un seul* primitif qui *n'était pas* disposé à produire des associations libres.

« On peut donc utiliser tranquillement la méthode d'association libre pour obtenir un tableau exhaustif de la culture qu'il s'agit d'examiner », pour confirmer a posteriori ce qu'on avait supposé d'avance.

Réfléchissons un instant au but de la recherche ethnologique pour bien comprendre où Roheim voulait en venir avec sa méthode. Les hommes mènent un combat incessant pour améliorer leurs conditions de vie, pour mieux maîtriser la nature, pour mettre un peu de clarté dans leur existence terrestre. C'est dans la connaissance du passé qu'ils espèrent trouver le moyen de mieux se rendre maîtres du présent. L'activité quotidienne les pousse à la recherche, leur permettant de mieux accomplir les tâches actuelles. Nous nous intéressons à l'étude des anciennes formes de l'économie et de la famille pour mieux saisir l'évolution sociale à laquelle nous sommes soumis, pour parvenir à la diriger tant soit peu et, pour finir, à la dominer. Roheim ne s'arrête pas à ce genre de bagatelles : « Toutes les publications de cette école (« functional school »),

qu'elles traitent de pirogues, de mariage, de magie ou de commerce, aboutissent, nous semble-t-il, par un raisonnement inverse à la même conclusion, aux termes de laquelle le phénomène examiné représente l'élément structurel d'un ensemble, remplit une fonction bien déterminée dans le mécanisme social, et entretient certaines interactions avec d'autres phénomènes sociaux. Nous ne saurions nous contenter de trouvailles aussi évidentes. » Ce qui importe à Roheim c'est évidemment le fameux désir inconscient de la culture! Les écoles ethnologiques s'appuient souvent sur des méthodes déficientes. Elles dépassent rarement la description pure, elles ne voient que les corrélations économiques, la vue qu'elles en ont est souvent empreinte de psychologisme ; elles sont incapables de mettre à jour le processus déterminant l'évolution sociale ; elles sont loin de se poser la question chère à l'économie sexuelle, de savoir comment et par quels moyens l'être bio-social se transforme en structures caractérielles et quel est l'effet en retour de cette structure psychique, produit d'une évolution, sur les rapports sociaux dont elle est issue. Ce serait là une question dictée par une vue fonctionnelle bio-énergétique, qui ne fait pas partie des habitudes de pensée des ethnologues et qui les irrite. Mais Roheim se tient très en retrait par rapport aux travaux de ses confrères, il embrouille les faits, les mystifie, passe à côté des phénomènes les plus patents tels que la fonction bio-sociale du « Mwadare », forme primitive de l'échange de biens greffé sur les rapports du mariage ; il ne voit que des symboles et prouve par là qu'il doute — comme tous ceux qui se livrent à l'interprétation fantaisiste des symboles — de la réalité des processus *psychiques*.

On dira que j'exagère. Or, connaissant le rôle capital de la psychologie des profondeurs en matière de recherche psychologique, j'ai tout intérêt à *ne pas exagérer*, mais au contraire à apprendre par les erreurs d'un ethnologue professionnel comme Roheim quelles erreurs il s'agit d'éviter

et combien il est important de disposer d'une méthode sans bavures pour explorer le domaine de la science historique bio-sociologique.

Je reproduirai donc un rêve d'indigène analysé par Roheim et je montrerai ce que ce rêve révèle si l'on ne se lance pas dans « l'interprétation des transferts » mais qu'on le replace dans son contexte social.

Le chef de tribu chrétien de Loboda, Doketa, raconte à Roheim un rêve dont l'ethnologue s'empare pour élucider l'histoire culturelle de l'île Normanby :

« J'allai à la pêche avec Gomadobu. Nous attrapâmes un *quadovara* et le retirâmes de l'eau. A Bwaruada, nous débarquâmes et découpâmes le poisson, qui était en train de bouillir quand sonnèrent les cloches de l'église. Mr Walker dit : « Laissez là votre poisson, il vous attendra, allez d'abord à l'église puis revenez et mangez! » Puis, nous revînmes et Gomadobu coupa le poisson en morceaux. J'eus la pièce du milieu et dis : « Donne-la à nos amis ! » Mais Gomadobu dit : « La pièce du milieu t'appartient, je te la donne, nos amis auront leur part plus tard. »

Roheim se lance dans une reconstruction compliquée de l'enfance de Doketa : il avait, semble-t-il, épié ses parents pendant le coït, et formulé le vœu de tuer son père, etc. Il est absolument impossible de vérifier l'exactitude des interprétations de Roheim ; notons qu'elles ne revêtent pas la moindre importance pour la recherche culturelle bio-sociologique. Il suffit de relire le récit de Roheim des pages 305-308 pour se rendre compte du caractère problématique de ses découvertes, même s'il avait soumis Doketa à une analyse correcte.

Tentons de comprendre ce rêve par le milieu du rêveur et les conflits actuels dans lesquels il se trouve engagé. Nous sommes plus modestes que Roheim et ne prétendons pas pénétrer, par delà le milieu actuel et socialement facile à comprendre, dans les conflits infantiles et individuels de Doketa, qui n'apporte pas d'idées. Il est toutefois possible de saisir les conflits *actuels* dévoilés par le rêve

si l'on connaît grosso modo les données actuelles qui l'accompagnent. Nous verrons que nous découvrirons dans le sens latent du rêve des éléments échappant à tout Européen.

Il ressort des recherches de Malinowski, sur lesquelles je fonde ma preuve ethnologique de l'économie sexuelle sociale, que l'homme primitif souffre de deux graves conflits typiques découlant des premières modifications de l'organisation sociale, conflits qui doivent avoir une origine et dont le contenu et la forme se modifient nécessairement à mesure que progresse la transformation de l'organisation sociale. Le premier conflit, qui est d'ordre économique, procède de la *pression du tribut dotal* d'un clan à l'endroit d'un autre clan, tribut où j'ai cru distinguer la première ébauche de l'échange de biens selon les normes de l'économie privée. Roheim décrit l'échange des tributs dotaux et le conflit émotionnel qui en résulte sans même se rendre compte de la portée de ses observations. L'échange des contributions dotales se fait sous l'apparence de l'amitié la plus profonde, comme une remise de dons charitables, mais elle s'accompagne d'une bordée d'injures rituelles proférées par le bénéficiaire.

Roheim décrit, dans son ouvrage *Die Psychoanalyse primitiver Kulturen*, le rite de la distribution des denrées chez les Papous de la région de Duau. Ses observations ne coïncident pas seulement, dans les parties essentielles, avec celles de Malinowski. Mais Roheim complète nos connaissances par l'évocation des conflits psychiques auxquels la remise des contributions dotales donne lieu.

« On ne saurait douter, écrit Roheim, que la distribution des denrées (« food distribution ») est le symptôme essentiel de la civilisation papoue de la région de Duau. » Le Mwadare est une fête offerte soit par la sœur du mari à son épouse, soit par l'épouse à la sœur de celle-ci. La fête consiste en un cérémonial élaboré et compliqué de remise de produits horticoles. Pendant qu'elle déroule ses fastes, le

rôle du clan tout entier apparaît a l'arrière-plan. Le Mwadare est essentiellement un échange rituel de dons entre deux groupes totémiques différents, la sœur de l'époux représentant l'un des clans, l'épouse l'autre. Officiellement, le cérémonial est destiné à mettre en évidence la bonne volonté de deux clans engagés dans le jeu des relations matrimoniales. Les deux groupes rivalisent de générosité, mais en réalité la méfiance et la haine réciproques apparaissent dans chaque détail de la cérémonie. L'informateur de Roheim raconte : « Mwadare gidemusa sei ja », c'est-à-dire « Mwadare ressemble à une guerre », chaque combattant s'en prenant à un adversaire déterminé. Les chants ponctuant l'action solennelle attestent combien pèse au clan tributaire son obligation : alors que chacun met son point d'honneur à ne pas paraître avare et à offrir un Mwadare aussi opulent que possible, les chants trahissent des sentiments contraires, à savoir l'ardent désir de voir « se rétrécir » la grange à ignames, le tas d'ignames, etc. Voici le texte d'un de ces chants :

Boe Kotona
Héros sa nuque
Janoujama
Je l'ai retirée
Janu hetu hetunani
Je tire pour la raccourcir
Ni ketaurina
Ce remplissage (d'ignames)
Tuna heta, siwenaja
Pleine, elle déborde
Ija, ija, ijo, ijo.

La fête s'ouvre donc par cette mélopée qui exprime ouvertement le désir de « raccourcir » (rendre plus petit) la grange à ignames pour qu'il suffise de moins pour la remplir. Pendant qu'on procède au remplissage de la grange, les chants qui l'accompagnent parlent d'angoisse, de deuil, de catastrophes et formulent le vœu de ne pas voir naître d'enfants, etc. Toujours selon Roheim, qui a assisté personnelle-

ment à une de ces cérémonies, la scène se termine par une altercation violente, encore sous forme de chants, par laquelle les deux parties s'accablent de reproches, les uns affirmant que les fruits ne sont pas bons, les autres contre-attaquant. « Mwadare ressemble à une guerre. »

Le deuxième conflit qui relève de l'économie sexuelle a trait à la *limitation de la liberté génitale*. Cette limitation va en s'accentuant jusqu'à un certain point déterminé d'une part par l'organisation familiale patriarcale naissante, de l'autre par l'intervention bien plus cruelle de l'Église qui anéantit sciemment la haute culture sexuelle des peuplades primitives pour mieux assurer l'ancrage de sa foi mystique. Le conflit sexuel s'exprime nettement dans le rêve, le conflit économique n'apparaît qu'en filigrane. J'ignore le rôle économique de la pêche dans l'île de Loboda, il se peut qu'il soit insignifiant. Mais il est certain que le choix du symbole du pénis (poisson) est déterminé, comme chez nous, par les conditions sociales. Ainsi, un indigène ne se servira pas, pour représenter l'organe mâle, d'un parapluie, d'un aéronef ou d'une saucisse, mais bien plutôt que l'habitant de l'Europe centrale, d'un poisson, notamment si la pêche est la base de son alimentation. C'est là le nœud du problème. Car Roheim semble ignorer que l'importance de l'analyse ne réside nullement dans le fait de découvrir que tel symbole désigne le pénis ; c'est là une entreprise fort simple ; ce qui est important c'est de savoir pourquoi le rêveur utilise tel symbole et non pas tel autre. Si Roheim s'était posé la question, il n'aurait pas ridiculisé la psychanalyse par son livre. « ... Le poisson qui était en train de bouillir quand sonnèrent les cloches de l'église. » Roheim ne se soucie pas des « cloches de l'église », *expérience particulièrement significative chez un peuple primitif qui a été soumis depuis peu à la pression de l'Église* opposée à l'étreinte génitale bienheureuse. C'est là l'élément le plus important du rêve, parce qu'il ne nous fait pas seulement connaître la civilisation du pays, mais nous informe de l'influence de

l'Église sur la structure caractérielle des indigènes. C'est dans ce contexte et *seulement* dans ce contexte que nous saisissons partiellement la signification de ce rêve : « au moment où notre pénis « bout », les cloches se mettent à sonner », autrement dit : quand nous sommes sexuellement excités, l'ecclésiastique nous convie à l'église, nous empêche de ressentir un sentiment de bonheur. « D'abord, vous irez à l'église! » Le pénis qui « bout » est donc un signe d'excitation sexuelle que l'on ne peut comprendre que dans ce contexte. Roheim découvre qu'il est identifié à l'ecclésiastique, que l'homme primitif fait preuve à son égard de sentiments agressifs, mais comme il ignore tout de l'atmosphère sociale, il ignore aussi l'importance capitale de ce sentiment d'agression, il ignore qu'il représente pour l'indigène la civilisation blanche qu'il déteste et redoute tout à la fois. Roheim s'attache exclusivement au fait que l'indigène « retourne son agression contre lui-même » (probablement en obéissant à quelque " pulsion de mort "!). Non, la haine que l'indigène voue à l'ecclésiastique est tout à fait consciente, il *craint* Roheim (c'est la raison de son refus d'associations) et il tente de le *tromper* en l'apaisant, en passant aux aveux ; il sait fort bien que les Blancs ne songent qu'à s'emparer des recettes magiques. Or, il ne veut pas qu'on les lui vole. Tout cela repose probablement, si l'on creusait plus profondément, sur la peur d'être puni pour quelque activité sexuelle. Mais évitons l'erreur de Roheim et restons-en là!

Le conflit socio-économique apparaît dans la partie du rêve où il est question du *partage du poisson* (cette signification s'ajoutant à la peur de castration). Doketa touche lui-même, sans que Roheim s'en doute, au thème de la *contribution dotale* dont il me reproche violemment l'exégèse sociologique.

« D'autre part, chacun sait qu'il serait grand temps de préparer le Sagari (distribution solennelle d'ignames) pour Lobesenni (le beau-père). Mais il y renonce parce qu'il a besoin des ignames

de son propre jardin pour le repas funèbre de sa sœur... Il me refuse aussi longtemps que possible les remèdes magiques, tout comme il refuse les produits de son jardin à son beau-père. Dans le rêve, cela est représenté par une attitude contraire : généreux, il offre la meilleure partie du poisson à ses amis » (p. 305-306).

L'inversion du rêve reproduit simplement l'inversion de la vie de ces primitifs où se profile une tragédie sociale, la première contrainte économique de l'humanité, la remise de la contribution dotale. Comme Roheim n'en parle pas, j'ignore si la tribu en question vit encore sous le régime matriarcal ou si elle a déjà adopté le régime patriarcal. Je penche pour cette dernière hypothèse car dans le cas contraire Doketa n'aurait pas, en tant qu'époux, à fournir des biens à son beau-père, mais il recevrait au contraire des contributions dotales du frère ou de la famille de sa femme, comme c'est la règle chez les Trobriandais. Nous voyons donc *que la structure sociale de la société se trouve reproduite, d'une certaine manière, dans la structure caractérielle de ces primitifs*, remarque qui s'applique aussi au système moraliste ecclésiastique.

Comme Roheim s'est embarqué avec l'idée préconçue qu'il trouvera partout, d'une manière immuable et éternelle, le même conflit entre enfants et parents, il ne s'est pas rendu compte des différences essentielles entre la structure des hommes à l'état de nature et la nôtre, ce qui aurait été très instructif ; pour la même raison, les éléments les plus importants de l'organisation sociale lui ont complètement échappé. Les conflits individuels de Doketa ne présentent pas le moindre intérêt *ethnologique* ; seules importent, pour mieux connaître la psychologie différenciée de la structure des masses, des différences *typiques*. S'il ne nous avait rapporté de son voyage que cela, il aurait acquis quelques titres à notre reconnaissance. Mais Roheim affirme : « C'est ma conviction actuelle qu'il sera un jour possible d'établir, sur la base des recherches de ce genre, une classification psychologique de l'humanité et

de classer les différentes peuplades selon le degré de leur primitivité. »

Loin d'aboutir à un tel résultat, cette méthode rendra complètement inefficace la psychanalyse comme auxiliaire de l'ethnologie : « La culture naît du flux libidinal génito-fuge. » Le bio-sociologue s'attachera à découvrir l'erreur de toutes les thèses de ce genre débouchant sur le néant. Si la psychanalyse n'était pas un instrument de recherche précieux, si Roheim ne touchait pas, sans le vouloir, à un aspect nouveau et fort important du problème, nous ne nous fatiguerions pas à vérifier ses interprétations.

Roheim me rendit visite en l'hiver 1926 et nous discutâmes pendant quelques heures de questions ethnologiques. Notre désaccord portait entre autres sur le point suivant : parlant de l'interprétation des symboles et, de fil en aiguille, de la signification analytique des outils, je soutins que la hache fut créée en premier lieu pour des motifs rationnels, c'est-à-dire pour fendre du bois ; affirmation qui ne s'inscrit nullement en faux contre le fait qu'une hache peut revêtir *subsidiairement* une signification symbolique, mais il n'en est pas *nécessairement* ainsi. Un arbre ou un bâton peuvent symboliser en rêve un phallus, mais ils peuvent signifier aussi *autre chose*. Toute mauvaise interprétation des symboles amène de l'eau au moulin des adversaires de la psychanalyse, surtout quand il s'agit d'activités bio-sociologiques rationnelles. On construit des avions pour maîtriser l'espace et le temps ; le fait qu'ils puissent servir de symbole phallique en rêve présente un intérêt psychologique individuel mais non sociologique. Roheim pour sa part était d'avis qu'une hache était un symbole phallique, qu'elle est fabriquée pour cette raison et que son utilisation rationnelle est un phénomène secondaire. A l'en croire, toute production d'outils ne serait en réalité que la projection de symbolismes inconscients. Je dois à cet entretien une clarification féconde des rapports entre le rationnel

et l'irrationnel, que j'ai publiée quelques années plus tard (1). Mais j'ai compris en même temps le fossé infranchissable qui sépare la psychanalyse scientifique de la psychanalyse métaphysique. Aujourd'hui encore, la lutte a pour objet la question de savoir si une hache est seulement un symbole phallique et rien que cela, sa fonction d'outil n'entrant en ligne de compte qu'à titre subsidiaire, ou si une hache est en premier lieu un outil destiné à maîtriser le monde. Derrière cette dispute sur la « nature de la hache » se profile la lutte acharnée entre deux visions du monde (Weltanschauungen) qui ne peuvent subsister l'une à côté de l'autre, dont une *seule* est vraie, c'est-à-dire dont une seule appréhende le monde d'une manière correcte. C'est la lutte — qui a coûté déjà des millions de vies humaines — entre l'idéologie fonctionnelle-scientifique et l'idéologie métaphysique, fasciste, dictatoriale et mystificatrice (2). Il s'agit tout bonnement de savoir si Roheim a raison quand il résume sa critique de mes investigations ethnologiques par ces mots (3) : « Il n'est pas vrai, comme l'affirme Reich, que la civilisation (= le capitalisme) naît de quelques mobiles économiques et provoque ensuite la névrose, mais c'est le contraire qui se produit : la névrose collective explique, conditionne et crée l'organisation sociale, la religion, l'économie, le droit et tout le reste. » Et d'où vient la « névrose collective »? Elle existe sans doute de toute éternité.

Roheim est d'avis que la civilisation dérive du « *flux libidinal génitofuge* ».

Où le flux libidinal de la civilisation prend-il sa source ?

Quelle est sa cause ?

Quand et comment débute-t-il ?

(1) *Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse*, 2e éd. 1934 (Verlag f. Sexualpol.).

(2) L'aboutissement le plus évident de cette dernière idéologie est la prostitution politique qui s'est emparée de la pensée jadis grandiose de Karl Marx [1951].

(3) Roheim, dans son compte rendu de *Der Einbruch der Sexualmoral* (*Int. Zeitschr. f. Psa.*, 1934).

Quelle est la différence de ce flux selon qu'il se produit chez les Trobriandais ou en Amérique ?

Si Roheim ne répond pas à ces questions, il avoue qu'il se gargarise de mots. Car il faut étayer par des preuves concrètes une thèse scientifique qui prétend asseoir l'ethnologie sur des bases nouvelles.

J'ai essayé de formuler d'une manière concrète ce que Roheim devine *peut-être* d'une manière vague et fumeuse, car il ne l'exprime pas *expressis verbis* dans son ouvrage. J'étais d'avis qu'il n'y avait, au départ, aucune limitation naturelle de la vie sexuelle, parce que l'évolution naturelle est incapable de déterminer quelque chose de ce genre. La répression sexuelle qui, en tant que mouvement rétrograde, provoque chez l'homme une tendance antigénitale, est l'aboutissement d'un processus bio-sociologique. Poussé par de nouveaux intérêts économiques qui peu à peu surgissent, tel groupe déterminé trouve son avantage dans la répression de la sexualité infantile ; ainsi se modifient progressivement les structures des hommes de cette société ; *l'attitude prosexuelle se transforme en négation de la sexualité.* Et voilà que naît « la tendance génitofuge de la libido » qui exprime *la peur de la sexualité dans les hommes et non dans la civilisation.* Et les mêmes hommes qui jadis avaient fondé dans le cadre de leur liberté sexuelle et économique une certaine civilisation, en créent plus tard une autre fondée sur le refus de la sexualité, avec toutes les conséquences moralistes que cela entraîne, en particulier le rejet universel de la joie de vivre ; la nouvelle idéologie et la structure morale ne laissent plus aucune place à de quelconques flux libidinaux, parce que ni la société ni la civilisation ne disposent d'un corps ou d'un système neuro-végétatif pouvant y donner lieu. *Le processus bio-sociologique a donc transformé les hommes en transformant leur structure sexuelle : or, les hommes ainsi transformés créent à leur manière une économie et une culture qui maintiennent la division de classes, la répression sexuelle, le refus de la vie, etc.*

On peut donc parler d'un « mouvement rétrograde de la culture » ; mais il est impossible de le comprendre et de l'appréhender sans en saisir d'abord les fondements bio-sociologiques, le mécanisme de reproduction psychique ; ce dernier se traduit par une inhibition des forces génito-libidinales de l'homme dans la culture considérée, qui les force soit à retourner à des formes culturelles antérieures, soit à développer d'autres formes d'inhibition culturelle, en général d'inspiration mystique (cf. le mysticisme de l'idéologie national-socialiste dans l'impérialisme d'État allemand ou russe).

Roheim est très fier de son exploitation ethnologique de la psychanalyse, qu'il ne sait même pas appliquer correctement à l'individu. Ainsi, il conteste à Malinowski le droit d'affirmer qu'il a utilisé la psychanalyse dans ses recherches ethnologiques.

« Bien que Malinowski ne se dise pas lui-même psychanalyste, plusieurs de ses affirmations sur l'analyse pourraient donner lieu à de graves malentendus. C'est ainsi qu'il mentionne, par exemple, qu'il a reçu du professeur Seligman, pendant son séjour parmi les Trobriandais, quelques livres de Freud et qu'il a vérifié l'exactitude de la théorie freudienne du rêve sur les Trobriandais. Quelle prétention de la part d'un homme de vérifier les théories de Freud, alors qu'il avoue lui-même ne jamais avoir analysé de rêve, et cela pour la bonne raison qu'il ne sait pas comment s'y prendre ! »

L'ignorance de Roheim se double ici d'un manque de modestie mal venu. J'ai fait la connaissance personnelle de Malinowski seulement en décembre 1933, jusque-là je ne le connaissais que par ses études. Si Malinowski admet ne pas avoir analysé de rêves et avoir lu les œuvres de Freud seulement aux îles Trobriand, si Roheim de son côté se vante d'être un psychanalyste confirmé et de savoir sur le bout des doigts l'art de l'interprétation, cela tourne à l'avantage de Malinowski et à la confusion de Roheim ; car Malinowski a su faire un usage remarquable de la science psychanalytique au cours de ses recherches, tandis que Roheim

l'emploie à tort et à travers : la lecture de Malinowski enrichit le lecteur par sa nouveauté fondamentale, alors que celle de Roheim ne fait que le troubler. Nous verrons plus tard ce qu'il faut entendre par là.

2) INTERPRÉTATION FANTAISISTE ET EXAGÉRATION GROTESQUE DES CONCEPTS ERRONÉS USUELS.

Le concept sexuel anti-vitaliste brosse, pour autant qu'il dépasse le niveau de la simple science descriptive et accède à l'édification de thèses idéologiques, le tableau suivant de la réalité : l'homme est le maître-né de la femme ; les enfants doivent être rossés pour leur activité sexuelle ; le sadisme est un attribut naturel de l'homme, le masochisme un attribut naturel de la femme ; à celle-ci échoit dans la vie sexuelle un rôle passif, à l'homme un rôle actif ; la jalousie qui se manifeste par le meurtre, les mauvais traitements, les chicanes, est un phénomène naturel propre déjà aux protozoaires et à tous les animaux en général ; la répression sexuelle chez les enfants et les adolescents est la chose la plus naturelle du monde, de même la biopathie qui en résulte. Roheim n'essaie pas seulement de confirmer ethnologiquement la nature absolue de toutes ces choses, mais il les exagère d'une manière grotesque. Nous attachons une grande importance aux opinions exprimées par Roheim parce qu'elles révèlent brutalement — en proclamant crûment ce qui, en général, se dissimule sous les dehors d'une recherche confuse, infestée de préjugés, difficile à démasquer — la tournure d'esprit d'une science qui se prétend objective mais qui, en réalité, souffre de graves inhibitions sexuelles et de partis pris réactionnaires.

Voyons quelques exemples de cette science « objective » :

J'ai essayé de motiver la menace de castration qui détruit l'âme et le corps de nos enfants et de nos adolescents *socio-*

logiquement, sans y chercher une justification, comme le fait Roheim.

Roheim interprète chez les Pitchentaras les fantasmes d'inceste à partir de contes et prétend, ce que nous sommes incapables de prouver ou de réfuter, que « la masturbation est liée à des fantasmes d'inceste inconscients ». Il continue :

« En considération de ces fantasmes d'inceste masturbatoires, on pourrait s'attendre à quelques menaces de castration dirigées contre la masturbation. Or, ce serait erroné. Personne n'a d'objections à formuler contre la masturbation des enfants, et j'ai vu souvent Tankai jouer avec le membre de son fils Aldinga [comme nos mères ont également l'habitude de le faire, mais d'une manière névrotique et inconsciente. W. R.]. En réponse à mes questions précises, on a contesté l'existence de menaces de castration; je doute néanmoins de l'exactitude de cette réponse et j'incline plutôt à penser que mes informateurs avaient refoulé le souvenir des menaces de castration. »

Roheim ne songe pas une minute à la possibilité d'une structure caractérielle sans menace de castration, parce qu'il la conçoit comme une donnée biologique (1). Et s'il affirme par la suite, pour sauver sa thèse, qu'il a souvent entendu dire que les enfants jouent à s'arracher réciproquement le pénis, il ne fait que confirmer une vue que je déduis de mes observations cliniques : *il importe peu de savoir si une représentation existe comme telle, mais de savoir si elle est bio-énergétiquement investie et de ce fait pathogène.* Cette remarque s'applique aussi aux représentations d'inceste ; elle ne s'actualise que si elle se charge, à la suite d'une inhibition sexuelle généralisée, d'énergie pressante.

(1) Précisons pour écarter tout malentendu que tout être vivant a peur d'une atteinte à son intégrité corporelle, notamment à celle de ses organes de plaisir. Dans ce sens la peur de la castration est générale. Mais lorsque nous parlons en psychanalyse d'angoisse de castration, nous avons en vue quelque chose de bien différent : en effet, il s'agit alors non pas de la crainte rationnellement fondée qui survient chaque fois que nos organes génitaux sont effectivement menacés, mais de l'angoisse névrotique, sans fondement actuel, mais historiquement bien motivée, ayant pour objet le membre. La première ne se traduira jamais par des troubles de la puissance, la seconde les provoquera régulièrement.

J'ai découvert que la menace d'alors qui a été remplacée aujourd'hui par des méthodes infiniment plus raffinées, était jadis à prendre à la lettre : les circoncisions de la puberté trahissent — puisqu'elles ne sont pas générales et font défaut dans les organisations matriarcales, pour se développer dès la première ébauche d'une organisation patriarcale en liaison avec la répression génitale chez les adolescents et la promotion par le père de la femme du mariage monogame imposé — leur fonction consistant à restreindre l'activité sexuelle des jeunes. C'est là en tout cas le tuf de la fonction qui peut s'accommoder d'un certain nombre d'adjonctions cultuelles, religieuses ou autres. Roheim décrit l'obturation de la vulve par des points de suture ou l'infibulation telles qu'on les pratique sur les jeunes filles de la société déjà *patriarcale* des Somali. On peut lire à la page 322 avec quelle cruauté impitoyable la sexualité génitale y est abolie. L'informateur de Roheim lui en fournit lui-même l'explication :

« S'il n'y avait pas cette coutume, nous ne saurions pas à qui nous avons affaire. Car les jeunes filles se promènent librement et font ce qu'elles veulent. Pendant la nuit de noce, l'époux doit forcer le vagin ainsi cousu... Il doit imposer à la femme ce coït terriblement douloureux... La faiblesse de l'homme (qui en serait incapable) est considérée comme une grande honte, un aveu d'impuissance. »

L'économie sexuelle prouve que les usages patriarcaux de la nuit de noces n'ont rien à voir avec la vie sexuelle naturelle, qu'en régime patriarcal la génitalité de l'homme est tenue pour une preuve de force, celle de la femme au fond pour une honte. L'économie sexuelle affirme qu'il en va autrement chez les peuples matriarcaux et s'efforce d'en déceler les raisons. Roheim, l'ethnologue « psychanalyste », ne s'arrête pas à ces questions superficielles et primitives ; son seul souci est la science profonde. En voici le résultat :

« Nous voyons, écrit-il, que l'opération vise au dédoublement de l'hymen. La femme saigne deux fois, une fois quand l'époux coupe les fils avec un couteau, une deuxième fois quand il perce l'hymen à l'aide de son pénis. Il faut donc croire que la vierge revêt pour le Somali une très grande importance en tant qu'objet sexuel, puisqu'il s'efforce de maintenir la virginité de la femme par une intervention traumatisante visant à doubler l'hymen. »

Fort juste, mais un tel traitement de la femme *détruit* sa génitalité et suscite en elle la haine du mâle. Roheim continue : « Il est donc permis de supposer que cette virginité doublement confirmée de la fiancée exprime un double refus de la maternité, un refus de la génitrice et de la reine castratrice. »

Nous nous demandons comment ce refus de la maternité (nous n'oublions jamais que Roheim entend expliciter des processus sociaux) cadre avec l'intérêt majeur que le patriarcat porte à la maternité asexuelle, avec les efforts qu'il déploie pour supprimer la génitalité de la femme à seule fin d'en faire une génitrice particulièrement docile. Nous savons comment ces attitudes s'insèrent dans les structures de la société autoritaire, de l'asservissement, de l'esclavage sexuel, nous savons que l'idéologie sexuelle patriarcale du fascisme rouge et noir recourt volontiers à ces vues. Que Roheim nous explique dans quelle catégorie il range ces phénomènes !

« Si les femmes désirent blesser leur vagin, elles prouvent par là qu'elles considèrent leur vagin comme une plaie dans laquelle la « chair » de l'homme se décompose... Pour abolir cette crainte, le vagin doit disparaître... de même que le pénis de la femme, le clitoris, qui est réséqué en vue d'une vie sexuelle normale. »

Nous voilà informés de la manière d'augmenter le sentiment de bonheur sexuel chez la femme : par la résection du clitoris !

« Pour l'homme, l'infibulation équivaut pour ainsi dire à la destruction totale de l'objet sexuel : l'infibulation détruit le vagin, la résection du clitoris le pénis féminin. »

Il nous a semblé que Roheim voyait un peu plus haut, dans l'infibulation, le désir de l'homme de maintenir l'objet sexuel ; or, c'est le contraire qu'il affirme maintenant! Roheim pense peut-être qu'il nous révèle ainsi l'ambivalence. Il va plus loin : il estime que *l'évolution phylogénétique et ontogénétique exigent cette intervention* :

« Avant de nous demander pourquoi l'homme a besoin de cette destruction de l'objet sexuel, nous nous efforcerons de comprendre l'intervention dans la perspective de la femme. Signalons surtout que cette intervention constitue la répétition dramatiquement résumée de l'évolution phylogénétique et ontogénétique. La femme doit (!) abandonner l'érogénéité clitorienne pour accéder à l'érogénéité vaginale. »

Nous nous inclinons devant les profondeurs d'une telle science qui, sans le moindre préjugé politique, pénètre les mystères les plus abscons de la phylogenèse et de l'ontogenèse. Roheim exprime aussi des vérités fondamentales en matière de psychologie sexuelle de la femme : « On pourrait ainsi croire que l'intervention favorise l'attitude judicieuse de la femme dans la vie sexuelle » (!!).

Roheim a raison dans un certain sens. L'opération favorise l'attitude « judicieuse » de la femme dans la vie sexuelle ; il suffit d'ajouter un petit mot : « dans la perspective patriarcale ! »

Bien que Roheim méprise les différences entre patriarcat et matriarcat et n'aime pas qu'on les évoque, on peut se permettre néanmoins une question : si cette intervention est l'expression des lois profondes de la phylogenèse et de l'ontogenèse, pourquoi est-elle inconnue chez les Trobriandais? La phylogenèse des Trobriandais serait-elle différente de celle des Somali? J'ai posé une question analogue à Krische qui affirmait que 60 % des femmes *manquaient de sensibilité vaginale* pour ne pas souffrir pendant l'accouchement. Les 40 % restants ont sans doute été oubliés par la nature.

Voilà les idées qui dominaient la sexologie au début du siècle.

En comparant l'organisation matriarcale à l'organisation patriarcale et en étudiant la transition de la première à la seconde, j'ai découvert qu'avec la naissance des intérêts économiques d'une couche sociale supérieure et la répression de la vie sexuelle des enfants et des adolescents, s'opère aussi une modification du vécu sexuel, qu'on assiste à l'apparition de troubles sexuels, de névroses, d'attitudes sadiques chez l'homme, de refus de la sexualité chez la femme, ce qui nécessite des mesures artificielles en vue du rétablissement de la sexualité abolie. C'est la confirmation ethnologique d'une expérience clinique qu'on passe systématiquement sous silence, parce qu'elle bouleverserait beaucoup de concepts, à savoir que le sadisme n'occupe dans la vie sexuelle la place importante qu'on s'accorde à lui attribuer que si les fonctions génitales naturelles sont entravées ou troublées ; bref, que *l'inhibition de la génitalité ne se traduit pas seulement par l'angoisse mais aussi par le sadisme dont elle déclenche peut-être la première apparition.* C'est là une découverte importante pour la prophylaxie des névroses. Pour Roheim, comme pour la plupart des psychanalystes, le sadisme est une donnée naturelle de la vie sexuelle, une donnée biologiquement fondée. Obéissant à ce concept, on n'enserre pas seulement l'évolution individuelle dans le carcan des formules biologiques ; mieux, on appelle l'ethnologie à la rescousse! Au lieu de se demander d'où viennent les différences observées d'un pays à l'autre, comment s'explique la présence ou l'absence du sadisme dans la vie sexuelle, l'auteur pontifie :

« Nous savons que l'attitude sadique la plus profonde se rattache à la première apparition des dents et que le but sexuel est la déglutition du partenaire. Nous voyons que chez ce peuple, dont l'attitude générale envers la femme est si fortement marquée par le sadisme, la préparation la plus importante de l'acte sexuel est un repas opulent, symbolisant sans doute l'acte de dévorer la femme » (p. 329).

Je ne suis pas ethnologue, je n'ai pu participer à des expéditions, mais il me semble avoir mieux discerné le sens du culte du repas qui, du moins chez les Trobriandais, n'existe pas parmi les célibataires, en supposant que le repas conjugal tire son symbolisme de la communauté *économique* du mariage ; chez les primitifs, les conditions de la production économique s'expriment bien plus que chez nous par des manifestations sexuelles.

Roheim ne fait aucun effort pour expliquer sociologiquement le fait que « chaque homme frappe sa femme » (p. 329), ou pour en découvrir l'origine, alors que la correction du partenaire sexuel n'est ni un phénomène naturel universel, ni une habitude commune à tous les hommes ; au lieu de cela, il trahit son idéologie archiréactionnaire par les phrases suivantes :

« Au sens strictement physique du terme, leur façon d'accomplir l'acte sexuel semble plus génitale que celle de l'Européen. Ils pénètrent plus profondément, mettent en action des excitations physiques plus fortes, *on pourrait presque dire, en exagérant un peu, que la femme n'obtient satisfaction, après le rapport, qu'avec une inflammation de ses organes génitaux* » (p. 330).

En « exagérant *un peu* »? La psychanalyse a-t-elle été créée, l'inconscient découvert, le caractère pathologique de la conception sadique du coït mis à nu, pour qu'un représentant officiel de la psychanalyse se découvre le courage et l'insolence bornée de professer sur un ton d'autorité de telles choses? Les défenseurs libéraux de la « libre recherche scientifique » adopteront sans doute, dans un cas comme celui-ci, une attitude neutre en affirmant que chacun a le droit de dire ce qu'il tient pour vrai. En plus, on ne doit pas confondre la pseudo-libre recherche avec le libertinage. Notons cependant que ces mêmes personnes se montrent au contraire peu libérales et même autoritaires quand elles affrontent des chercheurs épris de la vie.

3) ROHEIM SE RÉFUTE LUI-MÊME ET CONFIRME L'IRRUPTION DE LA MORALE SEXUELLE COMPULSIVE.

Il arrive à Roheim de reproduire sans fard et sans apprêt ses observations ; quand il le fait, il se réfute lui-même et confirme mes vues fondées sur l'économie sexuelle.

Déjà mes expériences cliniques sur l'effet de la répression réelle de la vie sexuelle infantile m'incitèrent à douter de la nature biologique de la période sexuelle dite de « latence ». Il y a dans nos unités culturelles des enfants chez lesquels on n'observe pas de diminution notable de l'activité sexuelle entre sept et douze ans ; s'il est vrai que chez d'autres enfants de cette catégorie d'âge chez lesquels l'activité sexuelle extérieure paraît diminuée, la dynamique sexuelle survit aussi puissamment, bien que de manière inconsciente (cela est mis en évidence par la pratique clinique), la « disposition de la vie sexuelle en deux temps » que Freud considère comme une donnée *biologique* et qui distingue, paraît-il, l'homme de l'animal, doit être d'une nature bien particulière. L'absence de la période de latence chez beaucoup d'enfants était déjà une indication contre son caractère biologique. On est en droit d'en conclure que ce sont des influences *pédagogiques* qui portent la responsabilité de la latence sexuelle. Seule la recherche ethnologique pouvait trancher la question. Les recherches de Malinowski confirment ma conviction à propos de l'origine sociale de la période de latence, puisque les petits Trobriandais qui vivent — si l'on fait abstraction de l'interdiction de l'inceste entre frère et sœur — une vie sexuelle sans contrainte, *ignorent toute interruption ou même diminution de l'activité sexuelle.* La latence prend donc sa source dans les premiers refoulements importants, pendant la pré-puberté, entre 4 et 5 ans, et est une conséquence de la première grande frustration génitale que représente la répression de la mas-

turbation et des jeux génitaux à cet âge. Ainsi se trouvait ébranlée l'hypothèse de Freud que l'apparition des névroses se fondait biologiquement sur la « disposition de la vie sexuelle en deux temps ». En même temps était remise en question la disposition phylogénétique au refoulement sexuel. En tout état de cause, on n'avait jamais pu lui assigner un contenu concret ; elle n'en préparait pas moins la thèse de plus en plus répandue dans l'école psychanalytique anglaise quant à la nature biologique du refoulement sexuel, thèse qui barrait la route à la *sociologie* du refoulement sexuel. Or, on comprendra facilement que le problème de la nature de la latence sexuelle de nos enfants et du refoulement ne relève pas d'un académisme stérile mais revêt une éminente portée pratique. Si les deux phénomènes sont essentiellement biologiques, la prophylaxie des névroses devient impossible et la thérapie des névroses s'annonce sous des auspices plutôt sombres. Si, au contraire, ils dépendent en premier lieu de facteurs sociaux, la prophylaxie des névroses sera tributaire de l'hygiène mentale générale et de l'économie socio-sexuelle. Mon étude sur l' « irruption de la morale sexuelle » est essentiellement une préparation théorique et une justification ethnologique de la future prophylaxie des névroses, qui était aussi inconnue dans la psychanalyse que la motivation socio-économique du refoulement sexuel.

Roheim affirme avec une simplicité naïve, sans se rendre compte de la portée de ses dires, *que les primitifs d'Australie centrale se distinguent de nous par l'absence de la période de latence* (p. 300). Je suis convaincu que cette découverte n'a en rien ébranlé sa foi dans la nature biologique de ce phénomène, car autrement il serait obligé de jeter par-dessus bord tous ses autres concepts.

Certaines expériences cliniques m'ont d'autre part fait douter de la théorie professée aujourd'hui dans la plupart des écoles psychanalytiques, selon laquelle la structure pulsionnelle est fixée par l'hérédité et présente ainsi la base

constitutive de la névrose. D'après cette vue, une zone sexuelle orale ou anale quantitativement importante serait la base héréditaire d'une tendance au développement d'une psychopathie dépressive ou, selon le cas, d'une névrose obsessionnelle. Là encore, l'exploration clinique des psychopathies en question donna lieu aux premiers doutes sur l'exactitude absolue de ce concept biologique. Il est certain que *l'hérédité se traduit par des différences d'excitabilité des zones érogènes*, mais il était tout aussi certain que la disposition héréditaire ne déclenche pas en soi la maladie ; une fois de plus, le facteur déterminant est la conjonction *de la disposition héréditaire et de l'expérience vécue*, conjonction qui se distingue de la « série complémentaire » de Freud, enchaînant la disposition héréditaire, l'expérience infantile et le vécu actuel. Selon Freud, disposition et expérience se conjuguent comme deux grandeurs absolues complémentaires : si la disposition pulsionnelle névrotique est forte, il suffit d'une expérience pathogène moins importante pour déclencher la névrose ; si elle est faible, il faut des influences pédagogiques plus intenses et plus fréquentes. Il me semble par contre que le lien est un rapport de grandeurs *variables*, donc un rapport fonctionnel. Tout d'abord, on peut prouver qu'il y a des personnes affectées d'une forte disposition prégénitale qui ne souffrent d'aucune séquelle névrotique. D'autre part, l'observation de la modification des structures libidinales au cours d'un traitement par l'analyse caractérielle a mis en évidence l'interdépendance des différentes sources érogènes. Une disposition s'imposant comme forte zone anale *peut disparaître si l'on défoule l'excitation correspondante après la suppression du refoulement génital.* Les excitations communiquent donc entre elles et dépendent en premier lieu de l'ordre de l'économie sexuelle dans sa totalité. Il apparaissait qu'une partie des réactions que l'on attribuait par exemple à une disposition héréditaire anale, était en réalité une conséquence de la structure de l'érotisme anal d'une mère souffrant

d'une névrose obsessionnelle. Si une mère tient à tout prix à habituer son enfant à la propreté dès l'âge de six mois, elle invoquera plus tard sans doute la « disposition anale » pour expliquer sa névrose obsessionnelle. Il apparut aussi que *l'intensité des zones érogènes est influencée par la nature, la fréquence et l'intensité des mesures pédagogiques.* Si la société permettait à l'enfant de téter le sein maternel jusqu'au début de la phase génitale, il serait permis de croire que de tels enfants ne feraient preuve d'aucune formation réactionnelle anale, ni de symptômes de caractère anal, pour la simple raison qu'ils ne passeraient par aucune phase anale comme nous la comprenons. Les Trobriandais sont néanmoins des gens très propres, ce qui prouve que la propreté anale n'est pas nécessairement une formation réactionnelle comme chez nous.

Plus d'une thèse s'est trouvée ébranlée par de telles expériences et de telles réflexions. Mais la conclusion la plus importante qui se dégage de tous ces faits est la conviction qu'une éducation qui enserre tous les enfants dans un seul système d'éducation sans tenir compte de l'*intensité pulsionnelle* héréditaire de chaque individu entraîne des états ayant toutes les apparences de l'hérédité sans être héréditaires. *Un enfant doté d'une production générale d'énergie moins importante qu'un autre s'adaptera plus facilement à la même situation frustrante qu'un enfant plus avantagé sur ce point.* Si ce dernier est « nerveux », cent psychiatres sur cent invoqueront une « disposition nerveuse dégénérative ». Une production d'énergie plus importante dans un système biologique ne saurait être qualifiée de « disposition héréditaire ». Si les énergies psychiques des individus de la jeune génération pouvaient se déployer plus librement, si elles pouvaient établir un équilibre, le surcroît d'énergie dans l'organisation pulsionnelle ne se manifesterait pas comme une « disposition nerveuse »; l'enfant produisant plus de bio-énergie se démènerait plus qu'un enfant produisant moins d'énergie et se masturberait une nuit sur

deux au lieu de se masturber une nuit sur quatre. Mais si l'on exige de cinq enfants d'une même famille d'être *également* « sages », calmes, posés, on comprendra aisément que la réaction des enfants doit varier d'un individu à l'autre. Il me semble que c'est là un raisonnement inattaquable, qui réfute un certain nombre d'hypothèses sur l'hérédité. *Nous ne nions pas l'hérédité comme telle, mais nous la déterminons en fonction de la production d'énergie dans le système biologique.* On comprend aussi pourquoi ce sont précisément les hommes qu'une science héréditaire bornée traite d'anormaux et d'irresponsables qui se révèlent souvent, au cours d'une analyse caractérielle bien menée, *les plus chargés d'énergie, les plus intelligents, les plus agiles.* Ils n'ont pas leur place dans une société anti-vitaliste, et on leur mène la vie dure. Si l'Allemagne hitlérienne fait stériliser comme psychopathe une jeune fille de quinze ans parce qu'elle a un ami, nous portons un autre jugement sur une telle manière d'agir qu'un Roheim (1).

Je voulais simplement démontrer l'importance de ce genre de discussions pour le bien-être de générations entières. C'est pourquoi il importe de savoir si un représentant éminent de la psychanalyse rapporte de son expédition des vues justes ou erronées. Roheim considère les pulsions et le refoulement comme des données biologiques. Il apporte ainsi, qu'il le veuille ou non, son appui à la législation sur la stérilisation des psychopathes et schizophrènes, produits d'une société corrompue. Or, Roheim raconte lui-même que les traits de caractère anal réactionnels, ainsi que les perversions sado-masochistes, sont inconnus dans les civilisations primitives explorées par lui. Roheim est sans doute un défenseur zélé de la théorie de la nature originelle de l'agressivité sadique. *Comment explique-t-il son absence dans beaucoup d'unités culturelles ?* Comme il juge inutile de

(1) Nous apprécions aussi à sa juste valeur, dans notre perspective bio-énergétique, la suppression de la co-éducation par les fascistes rouges.

décrire et de discuter les structures économiques et sociales des organisations examinées par lui, ses constatations positives qui les transcendent restent sans valeur. Les observations de Malinowski par contre aboutissent à des connaissances d'une grande portée ; elles montrent entre autres que la transformation évolutive de l'agressivité naturelle en sadisme trouve son explication dans l'inhibition sociale de la vie sexuelle génitale naturelle des masses par notre civilisation ; cette remarque s'applique aussi bien à la restructuration sadique de l'individu qu'à l'apparition d'une idéologie sexuelle sadique. Le mécanisme clef de cette évolution sociale est l'avantage qu'elle trouve dans le mariage permanent imposé, qui est venu remplacer les formes antérieures de mariages moins strictes. C'est dans le mariage monogame qu'apparaît pour la première fois l'attitude sadique de l'homme vis-à-vis de la femme, qui n'existe pas ailleurs et n'est donc pas, quoi qu'en pense Roheim, d'essence biologique.

4) L'ANGOISSE INFANTILE EST-ELLE UNE DONNÉE SOCIALE OU BIOLOGIQUE ?

Tout le monde sait aujourd'hui et proclame que l'angoisse, que nos enfants développent régulièrement, est due à des impulsions bio-énergétiques non satisfaites. Dans la perspective de la prophylaxie des névroses, il est capital de bien établir *d'où provient l'insatisfaction des demandes pulsionnelles.* C'est là que les avis divergent et aucun compromis n'est possible entre les opinions qui s'affrontent. Freud ramène l'angoisse à la réaction du Moi face à des dangers externes et internes ; il s'en tient à sa thèse que l'angoisse est une répétition de l'expérience traumatisante de la naissance. L'école psychanalytique anglaise affirme que l'angoisse du petit enfant est biologiquement fondée dans la faiblesse du Moi infantile, qui ne sait faire face aux puissants mouvements pulsionnels, et est obligé de se défendre

par le refoulement. Nous nous demandons : si l'angoisse était une répétition de la naissance, alors elle devrait toucher tous les enfants, *également les petits Trobriandais* ; c'est comme si cette angoisse était l'expression d'une imperfection biologique du Moi (1). S'il y a des différences, il importe grandement de connaître le facteur qui décide si le Moi de l'enfant reste à la traîne de ses pulsions, s'il reproduit, oui ou non, la situation de la naissance. Freud a abandonné sa théorie que l'angoisse est l'expression d'une excitation sexuelle inhibée. Quant à moi, j'en ai tiré toutes les conclusions qui s'imposaient car elle est la seule raisonnable et valable ; elle aboutit à une autre thèse importante : ce sont les circonstances et les expériences extérieures, donc des facteurs sociaux, qui opèrent la transformation de l'excitation sexuelle en angoisse. Cette thèse revient à inclure l'économie sexuelle sociale dans la théorie des névroses, tandis que les hypothèses formulées précédemment ne l'excluent pas seulement de fait mais semblent des échafaudages visant à esquiver la problématique bio-sociologique. Ma thèse a en outre l'avantage de ne pas s'éloigner du concept fondamental du conflit entre besoins et monde extérieur, mais au contraire de s'y intégrer et de le développer.

L'opposition entre les vues biologiques et sociologiques facilite aussi la compréhension d'autres différences. Le concept biologique de l'angoisse ne se soucie pas de l'origine sociale ou de la différence du vécu infantile dans les différentes organisations sociales ; il se cantonne dans une position plus confortable, mais il n'a pas de réponse quand on découvre une organisation sociale au sein de laquelle les enfants *ignorent* l'angoisse. On se rend compte que de telles organisations sociales nous fournissent les moyens décisifs d'aborder le problème de la prophylaxie des névroses au centre duquel se situe celui de la phobie infantile ; car leur

(1) Cf. mon exposé sur l'angoisse de la naissance dans *La Fonction de l'Orgasme.*

comparaison avec notre organisation met en lumière les conditions permettant, du moins en principe, d'écarter l'angoisse infantile qui se trouve au centre de la formation des névroses. Tous les psychanalystes s'accordent pour dire que l'angoisse en tant qu'expression d'une bio-énergie active mais bloquée est le problème central des névroses.

Roheim confirme aussi, sans le vouloir, mes vues sur le problème de l'angoisse. Il ne décrit pas seulement l'expérience vitale des « intrépides fils et fille de la nature », mais rattache avec précision l'angoisse de l'enfant à sa vie sexuelle, sans se douter de l'importance de ces faits.

« Si je dis que ces enfants (chez les Arada, Luritjia, Pitchentara et Jumu) ignorent l'angoisse, je le fais à bon escient, bien que je sache qu'ils ne sont pas, au sens strict du terme, libres d'expériences effrayantes. »

Bien sûr que non! Quel être vivant est libre d'angoisse? Il s'agit simplement de distinguer entre l'angoisse *névrotique* et la peur *réelle*. Si certaines organisations produisent des enfants exempts d'angoisse névrotique, on se demande ce qui fait que les enfants d'autres organisations deviennent sans exception peureux et névrosés.

Roheim décrit avec minutie un jeu génital auquel les enfants se sont livrés sans la moindre dissimulation. Il s'agit essentiellement d'un jeu reproduisant l'étreinte génitale. Roheim ne se demande pas pourquoi les enfants lui présentent ce jeu génital avec une candeur relative ; tandis qu'il introduit dans ce jeu génital désinvolte, par son interprétation, le complexe d'Œdipe importé d'Europe, il assiste à une scène qui dévoile avec précision ce que l'économie sexuelle a déjà établi : à savoir l'irruption d'une limitation sociale dans la vie sexuelle des enfants, limitation entraînant une modification profonde de leur structure caractérielle :

« Ce qui se produit alors est une représentation convaincante, d'une netteté inégalable, du complexe d'Œdipe. Un petit garçon

prend un serpent et l'applique au sein du singe : « le serpent s'allaite ». Puis, il introduit le serpent entre les jambes du singe : « le serpent coïte avec le singe ». — Un incident qui se produisit deux mois plus tard met en évidence que Deparintja est lui-même le serpent qui a des rapports sexuels avec la femme qui allaite, c'est-à-dire avec sa mère. »

Conclusion dénuée de tout intérêt. Que les enfants sauvages désirent coïter avec leurs mères et leurs pères va de soi, nous n'en doutons pas. Ce qui nous intéresse par contre au plus haut degré, c'est la question de savoir *si l'inhibition de ce désir a des prolongements pathologiques quand les enfants jouissent par ailleurs d'une liberté sexuelle complète.* Or, l'économie sexuelle laisse supposer que *la nature pathogène de l'inhibition du désir d'inceste ne se fait pas sentir si l'enfant n'est pas inhibé par ailleurs,* qu'elle exerce tous ses dommages si l'inhibition sexuelle est générale, que *ce n'est pas le désir d'inceste lui-même, mais les conditions dans lesquelles il est vécu et surmonté, qui décident de la santé de l'enfant.* Roheim continue :

« Deparintja, en général un garçon débordant de joie de vivre, est un jour visiblement déprimé. La scène se passe à Hermannsburg et les descendants des « altjiranga matina » (ancêtres totémiques) se rendent à l'école de la mission. « Pourquoi es-tu si triste ? » lui demandé-je. Après une hésitation, il se décide à me confier le motif de sa tristesse. Je le connais d'avance. *Il a été frappé par le missionnaire parce qu'il a embrassé une fillette de quatre ans. Le missionnaire l'a puni d'une terrible volée de bois vert.* Au bout d'un petit intervalle, il se met à jouer en disant que le serpent est triste. Puis il permet au serpent de renifler le vagin de la chèvre. Il est question que le serpent épouse la chèvre [1] » [souligné par W. R.].

Si l'explorateur Roheim n'approuvait pas la correction brutale administrée à un jeune garçon pour avoir embrassé une petite compagne comme « étant dans l'ordre naturel des choses », il ne manquerait pas de se demander, en rela-

[1] Cf. aussi l'influence des missionnaires sur l'économie sexuelle des primitifs dans *Top of the World* par Hans Ruesch (Harper, 1950).

tant l'incident, « pourquoi le garçon veut épouser une chèvre » ? Ne s'agit-il pas d'un déplacement à l'animal provoqué et fixé par la frustration d'un intérêt naturel? Mais Roheim se lance de nouveau dans sa psychologie des profondeurs :

« Ce que Deparintja fait faire au serpent est son propre méfait... Il avait embrassé les organes génitaux de la petite fille. C'est pourquoi il a été frappé. Mais le jeu continue, tous les animaux-jouets et toutes les poupées doivent renifler le vagin et l'anus du singe qui tenait depuis toujours le rôle de mère de toutes ces créatures. Puis, il confie à une grande poupée en caoutchouc le rôle de chef de tribu ; le chef de tribu frappe les autres poupées et animaux parce qu'ils ont reniflé la chèvre. Notons à ce propos qu'à Hermannsburg, l'inkata est le chef de la maison des missions... Une des nombreuses formes d'expression dont se sert le complexe d'Œdipe dans les jeux... »

Ce qui nous intéresse c'est autre chose! Ce que Roheim affecte de ne pas voir est une confirmation de mes vues. Le jeu décrit ne marque-t-il pas une modification effective du garçon maltraité? N'assistons-nous pas aux débuts d'une identification du garçon à l'envoyé de Dieu, identification qui entraîne sur le plan de la psychologie des masses des conséquences très graves pour toute la tribu? Le garçon n'est-il pas en train de prendre à son compte quelque chose qu'il rejetait naguère et qu'il imposera bientôt aux autres? N'est-ce pas là la reproduction décrite par moi d'un nouveau système social dans la structure caractérielle de l'homme vaincu, reproduction insignifiante mais typique? Roheim écrit dans sa « critique » de *L'irruption de la morale sexuelle* :

« Montrons pour finir par quelques exemples que Reich tire des conclusions d'hypothèses qui ne correspondent pas à la réalité. Reich écrit page 22 : « Étant donné que l'éducation sexuelle moralisante fait son entrée dans l'histoire de l'homme seulement avec le souci de la propriété privée et se développe avec elle, les névroses sont le produit de l'ordre social patriarcal fondé sur la propriété privée. » Pendant la cérémonie d'initiation du garçon Pitchentara, à laquelle j'assistais, on me dit qu'on l'avait traité avec indulgence, qu'on ne l'avait pas trop durement frappé

pendant sa projection vers le ciel, parce qu'il était un bon garçon qui obéissait aux vieillards et ne s'attardait pas trop auprès des filles. Les Pitchentara sont sans doute les hommes qui mériteraient les premiers le qualificatif de communistes. Soit dit en passant, leur organisation n'est ni matri- ni patrilinéaire, ils ignorent la promiscuité, la jalousie est le principal mobile de leurs actes dans la vie comme aussi dans leurs contes — et j'espère que même un Reich ne prétendrait pas qu'ils connaissent la domination des classes et le capitalisme » (p. 557-558).

Personne n'a jamais prétendu que les primitifs matriarcaux sont des communistes, mais ils pratiquent le protocommunisme, c'est-à-dire la « démocratie du travail », une forme sociale se distinguant du communisme du XX^e siècle, qui, métamorphosé en fascisme rouge, constitue le système de répression de l'amour et de la vie le plus cruel que l'humanité ait connu. Elle se distingue tant par l'organisation économique que par l'organisation sexuelle de la forme patriarcale. Il doit y avoir aussi des formes transitoires. En comparant les deux organisations fondamentales, j'ai établi une distinction entre les deux processus de transformation menant du matriarcat au patriarcat : l'évolution *interne* déclenchée par le mécanisme des contributions dotales de clan à clan, que Roheim décrit sans se douter de rien, les influences *extérieures* telles que la conquête par des tribus déjà passées au patriarcat, ou par l'irruption de la « civilisation » blanche. Il est donc inévitable que l'ébauche d'une transformation patriarcale se dessine dans le sein de l'organisation matriarcale par des formes faisant contraste avec le milieu social environnant. C'est ainsi, par exemple, que seulement une partie des enfants sont exposés à la contrainte de l'ascèse, à la pression du refoulement sexuel juvénile et — chez les adultes — à l'esclavage du mariage monogame imposé ; ces formes à peine ébauchées du patriarcat autoritaire se développent sans cesse au détriment du matriarcat. Je crois pouvoir préciser le point où le matriarcat cède soudain le pas au patriarcat ; c'est le moment où l'ordre successoral passe

du neveu du frère de la mère au fils. Les observations de Malinowski nous en apportent la preuve tandis que Roheim affirme qu'il y a un peuple dont l'organisation n'est ni matriarcale, ni patriarcale. S'il avait bien regardé ses notes dans cette perspective, il n'aurait pas allégué l'impossible : car tous les peuples doivent, puisqu'il n'existe pas d'autre alternative, se conformer à l'un ou à l'autre système, ou vivre dans une phase de transition de l'un à l'autre.

« Le degré de franchise avec laquelle (les enfants) Deparintja, Myiki, Iliakurla et d'autres parlent du coït et de perversions sexuelles, ainsi que la signification exclusivement et manifestement sexuelle de leurs jeux... les distinguent des enfants de notre race » (p. 357).

Il est manifeste que les enfants observés par Roheim se comportent exactement comme ceux dont parle Malinowski ; cela ressort aussi de la description de leurs jeux. Roheim termine son rapport par des phrases qui semblent résumer et confirmer mes conceptions ethnologiques, qui sont pourtant diamétralement opposées aux siennes :

« Nous avons étudié deux groupes d'enfants appartenant à la même race : les enfants des missions fréquentent l'école ; leur manière d'être a été modifiée sur plusieurs points, bien que sur d'autres, ils soient restés de vrais enfants à l'état de nature. Les enfants de la brousse, par contre, se démènent, se chamaillent et coïtent les uns avec les autres, mais je n'ai jamais remarqué chez eux la moindre attitude qui ressemblerait aux jeux sadiques et masochistes auxquels se livrait Deparintja (Deparintja est le garçon que le missionnaire avait corrigé). Il a été si souvent frappé par les manifestations spontanées de la turbulence de ses pulsions naturelles, que la satisfaction de ces mêmes pulsions s'associe dans son esprit à l'idée de tourments infligés ou subis. L'indigène possède à l'origine un caractère agressif mais nullement sadique. Il lui arrive dans un accès de colère d'insulter un enfant ou même de lui lancer son boomerang, mais il ne le punira presque jamais de propos délibéré. Ainsi, l'enfant de la brousse n'a guère l'occasion d'acquérir par projection un surmoi sadique, il n'apprend pas à tirer du plaisir du jeu des punitions infligées ou subies » (p. 363).

Il est difficile d'imaginer une meilleure confirmation des thèses avancées par l'économie sexuelle. Que faut-il conclure de ce qui précède ?

Que le sadisme est un produit de la *société*, conséquence de la répression des mouvements amoureux infantiles naturels, aboutissement d'un déviation musculaire de l'énergie libidinale ;

que l'explication de ce phénomène doit être recherchée dans l'irruption dans la société de la régulation imposée à la vie sexuelle par la morale sexuelle ;

que les névroses sont dues à la modification patriarcale de l'ordre social et que le capitalisme *n'est pas*, comme Roheim le croit, une conséquence de la névrose ;

que la vie sexuelle se règle automatiquement, conformément aux vues de l'économie sexuelle, selon les lois naturelles, si l'on s'abstient de toute intervention ;

que l'irruption de la régularisation moralisante et compulsive crée aussi sa propre justification idéologique, à savoir la nécessité de la répression des pulsions, du fait qu'elle suscite des pulsions antinaturelles, *secondaires*, *asociales*, comme par exemple le sadisme et le masochisme ; la même remarque s'applique à toutes les tendances perverses. La brutalité humaine ressemble à une explosion, à une évasion de la prison où l'on tient captive la vie sexuelle de l'homme.

La confusion des conceptions de Roheim, confusion que nous retrouvons sous une forme moins grotesque partout où les découvertes scientifiques de la psychanalyse entrent en conflit avec l'idéologie moralisatrice du psychanalyste, ressort très nettement du fait qu'il constate et affirme lui-même l'absence de sadisme tout en écrivant au sujet de la tribu patriarcale des Aranda : « Dans cet ordre social, l'homme peut s'emparer sans cesse de nouvelles jeunes femmes, soit par l'emploi de la force brutale, soit en faisant jouer son prestige de chef de tribu... La composante sadique de la sexualité masculine peut donc être facilement

abréagie. Hommes et femmes sont dotés d'une certaine dose de cruauté naturelle » (p. 371).

Ainsi, tout rentre dans l'ordre aussi chez nous ! Le sadisme est une composante naturelle de la vie sexuelle masculine, le boyard hongrois peut continuer à frapper sa femme, comme chez les Aranda ; Roheim nous a brossé un tableau convaincant de « la vie sexuelle heureuse et sans nuages des Aranda ; l'homme est maître et père de sa femme, jusqu'au bout des ongles » (p. 385). Ce n'est pas de la politique, ce n'est pas de l'idéologie, c'est de la « science objective ». C'est là la mentalité de toute science qui refuse la vie ; mais cette science n'a pas le droit de se dire objective et d'essayer de discréditer notre travail en lui reprochant d'être entaché de préjugés politiques.

5) POURQUOI ROHEIM GAGNE-T-IL EN IMPORTANCE ?

Il est difficile dans une polémique scientifique d'attaquer une thèse en faisant abstraction de son défenseur ; nous avons vu qu'une conception scientifique n'est pas une création ex nihilo, mais qu'elle est indissolublement liée aux structures, à la mentalité, à la situation sociale du savant qui s'en fait le promoteur. J'insiste à toutes les occasions possibles sur le fait qu'il est de peu d'importance qu'une science soit tributaire de la nature humaine, d'une idéologie ou qu'elle en soit empreinte ; chaque savant sait fort bien qu'il ne saura en être autrement. Le seul point important est de savoir *de quelle idéologie* une science se fait l'alliée ; de celle qui place la personnalité du chercheur et souvent même son existence et sa vie au service de l'exploration de l'être, ou de celle qui ne recule devant rien, devant aucune vilenie, à commencer par l'énoncé de théories naïvement erronées, jusqu'aux actions et manifestes réactionnaires en passant par le boycott de l'adversaire et le pillage de ses idées, pour s'assurer l'auréole de la

science au prix de la dissimulation du savoir scientifiquement acquis, de sa déformation et de l'escamotage de ses conséquences? Roheim est un exemple classique de ce genre de science et *à ce titre*, il n'est pas négligeable. La polémique avec lui permet de dégager les tâches futures de l'économie sexuelle.

Résumons-les brièvement :

Le maintien et le développement de la méthode de recherche psycho-sociologique est actuellement la tâche la plus importante de chaque historien de la culture et de chaque spécialiste de la politique culturelle. Il s'agit de trouver la solution théorique et pratique d'un problème qui domine depuis des millénaires, consciemment ou inconsciemment, l'humanité : *Peut-il y avoir un ordre social soucieux de remplir sa fonction de régler les relations humaines et d'assurer la satisfaction des besoins sans le recours à la répression sexuelle, au refoulement sexuel et à la cuirasse ?*

Toute la recherche culturelle affirme jusqu'à l'heure présente que l'ordre social est incompatible avec la liberté pulsionnelle. S'inscrivant en faux contre cette vue, l'économie sexuelle affirme et prouve qu'une telle chose est parfaitement possible ; mieux, que la régulation de la vie amoureuse par l'économie sexuelle, dont la première condition est le remplacement de notre morale anti-sexuelle par une morale pro-sexuelle, permettrait seule de résoudre pour la première fois quelques-uns des grands problèmes qui pèsent aujourd'hui sur la vie des hommes ; que la régulation de la vie amoureuse des masses laborieuses par l'économie sexuelle est la première condition de l'instauration de la démocratie sociale et d'une vraie culture de masse. Comme toute contradiction existante postule une solution et trouve une solution, il ne saurait y avoir d'exception pour la contradiction entre sexualité et morale, nature et civilisation, vie sexuelle et activité créatrice, individu et collectivité.

C'est là qu'apparaissent quelques problèmes de détail :

1) La répression sexuelle imposée aux masses humaines,

qui se manifeste sous le déguisement de la superstition, du mysticisme de tout crin, de l'inhibition de la pensée, de la crainte de l'autorité, de l'obéissance aveugle, de la servilité des opprimés, est l'arme la plus puissante de toutes les formes de tyrannie. Le réveil sexuel des masses, qui les fera prendre conscience aussi de leur misère économique, signifie la fin définitive de la tyrannie.

2) La répression sexuelle par la société est cause de souffrances ayant un caractère d'épidémie de masse. La prophylaxie sur une grande échelle des maladies de l'âme présuppose l'abolition de la répression sexuelle.

3) Les inhibitions et les troubles de la sexualité détruisent l'intelligence de l'homme, anéantissent son courage et son sens de la réalité, diminuent son énergie productive. Le fossé qui sépare la capacité créative de l'homme de ses accomplissements effectifs et de ses intérêts au travail est immense. Le problème d'une collaboration rationnelle et joyeuse dans le cadre du processus du travail est impossible sans l'aide de l'économie sexuelle sociale. S'il n'en était pas ainsi, l'analyse caractérielle et la théorie de l'orgasme seraient des impasses.

4) La pérennité du mysticisme sous toutes ses formes est intimement liée à la pérennité de la cuirasse du système bio-énergétique et de la répression sexuelle. Tant que la régulation de la vie sexuelle par l'économie sexuelle n'est pas assurée, la solution de ces problèmes est impossible sur une grande échelle.

5) Chaque système social se reproduit idéologiquement dans la structure caractérielle de ses membres ; or, la formation des structures dépend essentiellement du problème des structures sexuelles. En Union Soviétique, où la tendance à la restructuration sexuelle s'esquissait très nettement entre 1918 et 1923 sans que les leaders de la révolution en aient pris conscience, se manifeste à l'heure présente [1931] un antagonisme qui se précise de jour en jour entre les bases sociales du socialisme et la formation des struc-

tures humaines qui a entraîné un retournement de l'évolution orientée jadis vers une culture socialiste (1). L'adaptation de l'homme au système économique socialiste ne saurait, pour l'essentiel, être qualifiée de réussite. Étant donné que tout système économique se reproduit, de manière libidinale, dans les hommes sous peine de le mettre en danger, que seuls les hommes et non les forces productives inanimées sont les agents actifs du processus économique (ce que Marx savait fort bien quand il fondait sa doctrine sur la différence entre force de production vivante et morte), le problème de l'économie sexuelle est pour l'Union Soviétique d'une importance vitale.

Ces problèmes non encore explorés justifient notre ferme volonté d'exercer une critique intransigeante et intraitable et de poursuivre notre tâche avec sérieux, sans compromis possible. Notre route est pénible et socialement dangereuse dans les circonstances présentes, nos chances d'atteindre notre but sont incertaines, nous nous heurtons à la résistance des leaders responsables et faisant autorité, ainsi qu'à celle de tous les partis politiques existants et à celle des milieux scientifiques.

Notre connaissance des aspirations humaines, de la structure humaine et de ses contradictions, des obstacles intérieurs et extérieurs s'opposant à la réalisation d'un ordre social rationnel fondé sur la démocratie du travail, nous est d'un plus grand secours qu'un désir purement intuitif de mener à bien notre combat. Ce qui semble incroyable aujourd'hui fera partie demain des choses allant de soi. Nous « nageons contre le courant », mais nous pouvons nous inspirer d'exemples illustres. Il est certain que nous commettrons des erreurs ici ou là. Mais il est tout aussi certain que nous sommes en train d'arracher le masque à une barbarie culturelle de plusieurs millénaires et de commencer la révolution sexuelle de demain.

(1) Un exposé détaillé des raisons de cette affirmation est en préparation (cf. *La Révolution sexuelle*).

INDEX

Amphlett (îles), 57, 58.
angoisse, 224-226.
Angus, 55.
Atkinson, 158.
autorégulation, 40, 57.

Bachofen, Johann J., 101, 106, 121, 123.
Barasch, M., 97, 98.
Bartels, 146 n.
Bède, 122.
Bonaparte, princesse Marie, 197.
Bryk, Félix, 101.

César, Jules, 123.
Cunow, Heinrich, 28, 113, 128.

Darwin, Charles ; darwinisme, 157.
— théorie de la sélection naturelle, 154.
démocratie du travail. Voir : travail.

Ebert, Max, 152.
économie sexuelle, 17, 28, 42, 56 n., 63, 64, 175, 179, 183, 185, 214, 221, 233.
— dans la société matriarcale, 33.
— troubles de, 52.
économie sexuelle sociale, 8, 9, 15, 203, 225, 234.
émotionnelle (peste). Voir : peste émotionnelle.
énergie. Voir : vitale (énergie), orgone (énergie d').
Engels, Friedrich, 15-22, 28, 29, 71, 113, 114, 118, 119, 126, 127, 129, 137, 143, 154, 166, 172, 176 et *passim*.
— *L'Origine de la famille*, 21, 106 et *passim*.

fascisme, 215.
fascisme rouge, 105 n., 215, 223. Voir aussi : Union Soviétique.
Freud, Sigmund, 16, 19, 20-21, 56 n., 71, 100, 101, 103, 137, 157-166, 175, 198, 219, 221, 225 et *passim*.
— *Totem et tabou*, 21.

génitale (satisfaction), 17, 176, 180.
Grosse, 128.

hérédité, 220-223.

inceste, 155, 163.
fantasme d'inceste, 213.
tabou d'inceste, interdiction de l'inceste, 37-38, 69, 83 n., 107, 136, 137, 154, 162, 163, 164, 174.
kaluyausi, 48-49, 50, 99, 188.
kayasa, 49.
Kovalewski, 122.
Krische, Paul, 101, 109, 126, 127, 128, 216.

latence sexuelle (période de), 219-221.
Le Bon, 128.
libertinage, 218.
libido (théorie de la), 56.
licence sexuelle, 171 n.
Lippert, 113.

Mailu, 58.
Malinowski, Bronislaw, 7, 29, 33, 52, 57, 59, 60, 63, 65, 72, 76, 79, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 98, 110, 119-120, 127, 160, 165, 166, 197, 198, 203, 211, 219, 224 et *passim*.
Marx, Karl, 8, 19, 21, 88, 112 n., 113, 117, 125, 177, 181, 209 n. 235 et *passim*.
Morgan, Lewis, 22, 28-29, 71, 73, 106, 109, 113, 115, 119-126, 130, 133, 137, 143, 144, 145, 154-156, 166-167, 174 et *passim*.
Müller-Lyer, 28, 113, 115.

national-socialisme, 13.
  mysticisme de l'idéologie nationale-socialiste, 211.
Normanby (île), 202.

Œdipe (complexe d'), 19, 160, 162, 197-198, 226.
orgastique (puissance), 54, 180, 186,
  — des primitifs, 50.
orgone (énergie d'), 11. Voir aussi : vitale (énergie).

peste émotionnelle, 11, 59.
Ploss, 22, 146 n.
polygamie, 71, 87, 116, 123-124, 141.
primaires (pulsions), 10.
prophylaxie des névroses, 18, 21, 220, 224, 234.
psychanalyse, 15, 20, 25, 205, 208, 211, 213 n., 218, 231.
  ethnologues psychanalystes, 41, 175 n.
  étude psychanalytique des perversions, 56-57.
  recherche psychanalytique, 92, 97, 176.
  recherches psychanalytiques en matière de religion, 165.
  interprétation psychanalytique, 198.
Psychologie de masse du fascisme (*La*), 9, 13.
puissance orgastique. Voir : orgastique (puissance).

Ratzel, 128.
Reik, Theodor, 159.
Révolution sexuelle (*La*), 9.
Roheim, Géza, 13, 107 n., 110, 119, 122, 151 n., 159, 160, 163, 197 et suiv. et *passim*.
Ruesch, Hans, 227 n.

sadisme, 217-218, 223-224, 231-232.
Salkind, 175.
satisfaction génitale. Voir : génitale (satisfaction).
Schmidt, R., 28.
secondaires (pulsions), 10, 231.
sexualité infantile (affirmation de la), 35 n.
sexuel. Voir : économie sexuelle.
sociologie, 199.

Tacite, 126.
thérapie des névroses, 18, 220.
thérapeutique psychanalytique, 15.
travail (démocratie du), 27, 105 n., 123, 173, 174.
Trobriand (îles) et Trobriandais, 33, 66, 71-72, 137, 138, 142, 216 et *passim*.
  divorce, 73.
  économie, 66-67.
  influence des missionnaires, 59, 227 n.
  système juridique, 68.
  organisation matriarcale, 55.
  perversions et excès sexuels, 59-60, 61-63, 64.
  sexualité des Trobriandais, 56-58, 59-60.

ulatile, 48, 49, 50, 148-150, 188.
Union Soviétique, 23-26, 234.
  Voir aussi : fascisme rouge.

vitale (énergie), 11. Voir aussi : orgone (énergie d').
Vogel, 128.

Westermarck, 22.
Wright, Arthur, 122.

276. — DIEL : **Les principes de l'éducation et de la rééducation.**
277. — PETERSON : **Le Mexique précolombien.**
278. — BOUANCHAUD : **Charles Darwin et le transformisme.**
279. — POUEIGH : **Le folklore des pays d'oc.**
280. — LEUENBERGER : **La magie de la drogue.**
281. — BAYET : **La religion romaine (histoire politique et psychologique).**
282. — BERGLER : **La névrose de base.**
283. — RIEDER : **Le folklore des Peaux-Rouges.**
284. — MULLER : **Histoire de la mystique juive.**
285. — HOLT : **S'évader de l'enfance.**
286. — VICTOR : **L'écriture, projection de la personnalité.**
287. — PANETH : **La symbolique des nombres dans l'inconscient.**
288. — HARDING : **Les mystères de la femme (préface de C. G. Jung).**
289. — REICH : **L'analyse caractérielle.**
290. — AGEL : **Métaphysique du cinéma.**
291. — BLEANDONU : **Dictionnaire de psychiatrie sociale.**
292. — OXENSTIERNA : **Les Vikings. Histoire et civilisation.**
293. — SZASZ : **Le péché second.**
294. — CATHELAT : **Publicité et société.**
295. — LANGLOIS : **Défense et actualité de Proudhon.**
296. — LEPSCHY : **La linguistique structurale.**
297. — RUFFAT : **La superstition à travers les âges.**
298. — DUVAL : **Les dieux de la Gaule.**
299. — WEIGALL : **Alexandre le Grand.**
300. — LE PORRIER : **Le médecin aujourd'hui.**
301. — DADOUN/METTRA : **Au-delà des portes du rêve.**
302. — PANOFF : **Ethnologie : le deuxième souffle.**
303. — ABRAHAM : **Rêve et mythe (Œuvres complètes, Tome 1).**
304. — PALOU : **La franc-maçonnerie.**
305. — GUSDORF : **Pourquoi des professeurs ?**
306. — FREINET : **L'itinéraire de Célestin Freinet (la libre expression dans la pédagogie Freinet).**
307. — LEFRANC : **Le mouvement socialiste sous la IIIe République (Tome I).**
308. — LEFRANC : **(Tome II).**
309. — CHASSEGUET-SMIRGEL : **Pour une psychanalyse de l'art et de la créativité.**
310. — ADLER : **L'éducation des enfants.**
311. — LUKACS : **Le roman historique.**
312. — ELIADE : **Traité d'histoire des religions.**
313. — ABRAHAM : **Développement de la libido (Œuvres complètes, Tome 2).**
314. — HASSOUN : **Entre la mort et la famille : la crèche.**
315. — Collectif : **Libre 1** (revue animée par M. Abensour, C. Castoriadis, P. Clastres, M. Gauchet, C. Lefort, M. Luciani).
316. — SCHULTZ-HENCKE : **Analyse des rêves.**
317. — FROMM : **La conception de l'homme chez Marx.**
318. — BERGE : **Comprendre et éduquer un enfant difficile.**
319. — BAKAN : **Freud et la tradition mystique juive.**
320. — CARLONI et NOBILI : **La mauvaise mère** (phénoménologie et anthropologie de l'infanticide).
321. — SCHOELL : **Histoire des États-Unis.**
322. — SAMI-ALI : **De la projection** (une étude psychanalytique).
323. — BOULANGER/CHAIX : **Travail, famille, psychiatrie.**

324. — DADOUN : **Cent fleurs pour Wilhelm Reich.**
325. — ELIADE : **Le yoga.**
326. — Collectif : **Libre 2** (revue animée par M. Abensour, C. Castoriadis, P. Clastres, M. Gauchet, C. Lefort, M. Luciani).
327. — MAHLER : **Psychose infantile.**
328. — MENDEL : **La chasse structurale (une interprétation du devenir humain).**
329. — CORNEVIN : **Histoire de l'Afrique contemporaine** (de la deuxième guerre à nos jours).
330. — BERNE : **Analyse transactionnelle et psychothérapie.**
331. — HÉLIAS/MARKALE : **La sagesse de la terre (petite anthologie des croyances populaires).**
332. — HORNEY : **La psychologie de la femme.**
333. — ASSOUN/RAULET : **Marxisme et théorie critique.**
334. — Collectif : **La misère politique actuelle (Sociopsychanalyse 7).**
335. — Mc KELLAR : **Le viol.**
336. — LEMAIRE :**Les thérapies du couple.**
337. — BERGLER : **Les parents ne sont pas responsables des névroses de leurs enfants.**

Si vous appréciez les volumes de cette collection et si vous désirez être tenu au courant des publications des Éditions PAYOT, PARIS, découpez ce bulletin et adressez-le à :

ÉDITIONS PAYOT, PARIS
106, Bd Saint-Germain
75006 Paris

NOM .....

PRÉNOM .....

PROFESSION .....

ADRESSE .....

. . . . . .

A découper ici

Je m'intéresse aux disciplines suivantes :

ACTUALITÉ, MONDE MODERNE ☐
ARTS ET LITTÉRATURE ☐
ETHNOGRAPHIE, CIVILISATIONS ☐
HISTOIRE ET GÉOGRAPHIE ☐
PHILOSOPHIE, RELIGION ☐
PSYCHOLOGIE, PSYCHANALYSE ☐
SCIENCES (Naturelles, Physiques) ☐
SOCIOLOGIE, DROIT, ÉCONOMIE ☐

(*Marquer d'une croix les carrés correspondant aux matières qui vous intéressent.*)

Suggestions :

. . . . . .

. . . . . .

. . . . . .

Imprimerie BUSSIÈRE à Saint-Amand (Cher), France. — 2-3-1978.
Dépôt légal : 1er trim. 1978. *N° d'imp. : 365*

IMPRIMÉ EN FRANCE